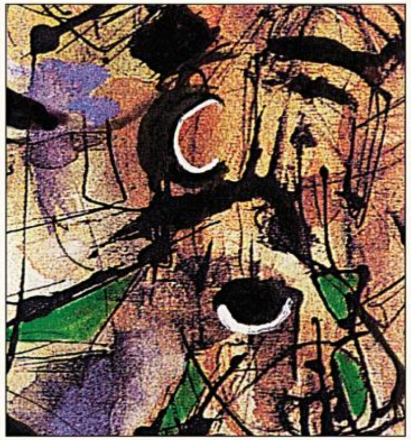
حسين مروة

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

الجاهلية - نشأة وصدر الإسلام



الفارابي

المجلد الأول

حسين مروة

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية

(الجاهلية ـ نشأة وصدر الإسلام)

المجلد الأول

دار الفارابي

الكتاب: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية (المجلد الأول)
المؤلف: حسين مروة
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com
الطبعة الأولى 2002
الطبعة الثانية 2008
ISBN: 978-9953-71-283-3

تقديم

إن أحداً من المهتمين بالشأن الثقافي لا يجهل الأهمية الفكرية التاريخية لصدور كتاب العلّامة الشهيد حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية» ولا يجهل الفراغ الذي سدّه الكتاب، الذي أراده كاتبه موسوعياً، في المكتبة العربية، وبشكل خاص المكتبة الديمقراطية والتقدمية، والمكتبات الفردية للمثقفين بشكل عام وللتقدميين منهم خاصةً، هذا عدا طلاب الجامعات وكافة المهتمين بالشأن الثقافي العام.

ولكن الذي حدث أنَّ الكتاب الضخم قد صدر عن دارنا «دار الفارابي» في مجلدين فقط بلغ أولهما أكثر من ألف صفحة في حين بلغ الثاني حوالي ثمانمائة صفحة. وهكذا توالت طبعات الكتاب واحدة تلو الأخرى، حتى أصبح الكتاب مرجعاً أساسياً للمثقفين والباحثين في الجامعات العربية ومطلباً لطلابها الذين نجد بينهم اليوم من هو مهتم بالجاهلية مثلاً دون غيرها أو بالمنهجية فقط، أو يهمهم التحليل المادي لفلسفة ابن سينا بصرف النظر عن الأقسام الأخرى. هذا عدا كون شراء قسم من الكتاب يكلف القارئ أقل من سعر الكتاب كله.

لذلك قررنا إصدار طبعة جديدة للكتاب بـ 4 مجلدات نضعها بين أيدي القراء، وهي:

المجلد الأول: المقدمة المنهجية للكتاب، ثم دراسة مرحلة الجاهلية، نشأة وصدر الإسلام.

المجلد الثاني: علم الكلام (الاعتزال والأشعرية) ثم علم المنطق الصوري الأرسطاطاليسي لكون المعتزلة أول من استخدمه.

المجلد الثالث: التصوف عبر مثالين فقط هما ابن عربي والسهروردي ورسائل اخوان الصفاء، ونبذة عن تطور العلوم عند العرب.

المجلد الرابع: مرحلة نضج الفلسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا.

الناشر

مقدمة

- أطروحات نظرية ـ منهجية في قضية التراث
- الوضع الايديولوجي لمعرفة التراث.
- معركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث.
- تراثنا الفلسفي، كيف قراوه، قديماً وحديثاً؟
- الفكر العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، خصائصه المميزة، دوره التاريخي

ـ 1 ـ

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الإسلامي[1]، تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب. فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية

(1) راجع القسم الأخير من هذه المقدمة في تفسير التزامنا هذا الوصف «المزدوج» (العربي ـ الإسلامي).

أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي ـ الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها، بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو «لاتاريخياً»، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

إنَّ المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر، غير أن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي ـ الاسلامي للعصر الوسيط، سواء على صعيد البحث النظري أم على صعيد الممارسة التطبيقية، هو لقاء حديث العهد جداً لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، فتجاربهم ـ لذلك ـ لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة أعمال في المجال التطبيقي، يقتصر بعضها على النظرة العامة في «التفكير العلمي عند العرب»[1]، وينحصر بعضها الآخر في معالجة اجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي[2]، ولم نطلع ـ حتى لحظة كتابة هذه السطور ـ على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي[3]. أما في مجال البحث النظري لقضية التراث بوجه عام، على أساس هذا المنهج نفسه، فلا

(1) راجع محمود أمين العالم، معارك فكرية، كتاب الهلال، العدد 177، ديسمبر 1965، ص. 95 ـ 108.

(2) منها مثلاً دراسة هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971.

(3) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، سورية، 1971.

نجد سوى دراسة واحدة[1] تجمع شرائط هذا المنهج وتعالج مشكلة التراث الفكري انطلاقاً من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر، لا مشكلة الفكر الماضي، وهي محاولة منهجية علمية للكشف عن «العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة». أما كتابنا هذا الذي نقدم له الآن فيأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الأولى تلك، وليس من فعل المصادفة المحض أن الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريباً، ولم تكن هذه المحاولات مظهر مبادرات أو رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة، بل ان ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية إلى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية. فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة.

إن مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة، أي أنها ليست وليدة هذه الحقبة الأخيرة، فليست إذن تلك المحاولات التي أشرنا إليها قائمة في فراغ تاريخي، وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن، بدأها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلائع لتلك الحركة المسماة بـ «النهضة العربية» الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل ـ موضوعياً ـ في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية المتسمة بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية. كان هذا التخلخل، عند بدايته، أثراً شبه مباشر من آثار تفاقم المسألة المعروفة باسم «المسألة الشرقية» في مصطلح السياسة الدولية لعصر انتقال الرأسمالية إلى مرحلتها الامبريالية. إنَّ مضمون هذا المصطلح هو سر المسألة، فهو يعني الشكل الذي ظهر به الغرب الرأسمالي الأوروبي في

---

(1) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت، 1974، ص. 188.

محاولته السيطرة الامبريالية على بلدان الشرق التي كانت تؤلف الجزء الأكبر من أجزاء الامبراطورية العثمانية، وهي البلدان العربية نفسها، مستغلاً مرحلة الضعف والانحلال التي بلغتها تلك الامبراطورية، أي مرحلة انتهاء ذاك الشكل من العلاقات الاقطاعية تاريخياً. كانت «المسألة الشرقية» مظهراً للصراع بين مطامع الدول الامبريالية الأوروبية حول تركة «الرجل المريض» ـ كما كانوا يسمون دولة العثمانيين ذاتها حينذاك ـ أي حول مداخل الشرق: البلدان العربية.

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بفعل سيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع ذلك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ «النهضة العربية» التي كانت ـ في الواقع ـ الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة؛ بالرغم من أنه كان شكلاً فوقياً في الظاهر. نعني بالعامل الآخر ذاك: احتكاك أولئك المفكرين والمثقفين، فكرياً، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر.

كانت حركة «النهضة» تتنامى وتتوسع في أوساط المثقفين والضباط والطلبة العرب، بتأثيرات متفاوتة من كلي العاملين السابقين، وفي أوساط البرجوازية التجارية النامية (لبنان، مصر، وسورية) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة، واقتران هذا العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الرأسمالي. في حين كانت هذه الحركة تتنامى هكذا، كانت تنمو في أوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير إلى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون. لقد انعكست هذه المشاعر ـ أول الأمر ـ في شكل من الاعتزاز القومي بمنجزات عصور الازدهار الحضاري في التاريخ العربي الوسيط، كحافز أولي لاستشعار الوجود القومي في الحاضر، الذي سيتحول إلى حافز تحرري وطني في ما

بعد. وقد أخذ يبرز هذا التحول، منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى، مع تنامي التحرك الامبريالي الغربي نحو السيطرة الكولونيالية بمختلف أشكالها: اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وثقافياً، على بلدان الشرق (البلدان العربية).

منذ أخذت تتشكل المشاعر القومية لدى الجماهير العربية بشكل اعتزاز قومي بالماضي، أخذ ينعكس هذا الاعتزاز في الأدب وأشكال الفكر الأخرى تطلعاً إلى تراث هذا الماضي بمنجزاته الثقافية المختلفة، ولكن هذا التطلع بدأ بمحاولات تتجه إلى تقليد أساليب التراث، والتعصب له والتفاخر به على نحو من المبالغة المفرطة، وبعث أصوله، تعليماً ونشراً وشرحاً، أي تكراره مشوهاً دون إضافة أو تطوير أو إعادة نظر في أساليبه ومضامينه. لذلك كانت الرجعة إلى التراث حركة بدائية رجعية بأسلوبها، تقدمية بدوافعها كتعبير عن التحفز القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية القديمة (التركية) ثم الجديدة (الامبريالية الغربية). وبعد الحرب العالمية الأولى، إذ تحولت الحوافز القومية السابقة إلى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة، وتحولت حركة «النهضة» الفوقية إلى حركة تحرر وطني تتعمق في الأرض الجماهيرية شيئاً فشيئاً، بدأت حركة التطلع إلى التراث تتحول أيضاً من كونها تكراراً محضاً للتراث الثقافي إلى كونها حركة لإعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط، بل لإعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الأوروبية حول تراث الشعوب المستعمَرة. وهي النظريات التي كانت ترمي إلى استصغار شأن التاريخ والثقافة القوميين لهذه الشعوب، بل قطع علاقاتها بهما وافراغ ماضيها من كل ما يعطيها حق الاعتزاز به، كما ترمي إلى ابراز هذه الشعوب أنها قاصرة عرفياً وتاريخياً عن أن يكون لها حق الانتماء إلى أسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة أو ثقافة، لا ماضياً فقط، بل حاضراً ومستقبلاً كذلك.

إن اتجاه التعامل مع التراث إلى هذه الوجهة الجديدة كان ـ بحد ذاته ـ اتجاهاً تقدمياً. غير أن الممارسات العملية لهذا الاتجاه كانت تقترن بمواقف لا تتناسب مع مرماه التقدمي، أو هي تتناسب عكسياً معه، لأن هذه المواقف اتخذت الوجه البرجوازي في نظرتها إلى قضية التراث، أي أنها

اتخذت الطابع القومي الشوفيني المعادي لديمقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معاً. فمن حيث العلاقات الأولى كان الموقف البرجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية وكونه انجازاً فردياً ابتدعته مواهب «النخبة» بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في انتاج الأساس المادي لمنجزات التراث، كما كان الموقف البرجوازي هذا يسلط الأضواء، حصراً، على الأشكال الغيبية وحدها من التراث. وأما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات القومية والعالمية الأخرى، فقط، بل كان يتجه أيضاً إلى احلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الأوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الأسيوية والأفريقية، كتلك «النظرية» التي صاغها ايديولوجيو النظام الاستعماري عن العنصر الزنجي القائلة بأن في هذا الزنجي نقصاً بيولوجياً وابداعياً جعله دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية خاصة به، مستغلين في صياغة هذه «النظرية» كون الظروف التاريخية والظروف الاستعمارية حالت بين شعوب أفريقية وبين تطور الشكل الفلسفي لوعيهاالاجتماعي(1). وفي سياق الكلام على هذه «النظرية» الاستعمارية نشير إلى ملاحظة للمؤرخ الانكليزي بازيل دافيدسن تقول: «... إنَّ تأثير الإدارة الاستعمارية ظهر أنه كان طاغياً إلى حد أن كثيراً من الأفريقيين أصبحوا يصدقون الافتراء على منجزاتهم التاريخية الخاصة ففي داخل القارة وخارجها كان الناس (الأفريقيون) يوافقون ـ أو كانوا، خوفاً، مضطرين للموافقة ـ على تصريح الحاكم السابق لكينيا بأن «الأفريقيين بدائيون إلى درجة أنهم يمثلون بالنسبة للحضارة ما تمثله تقريباً ورقة بيضاء». ولكن عنصراً هاماً من عناصر النهضة الأفريقية في سنواتها الأخيرة كان يرفض الدعوة إلى هذا الحكم ويهملها ويصرح بأن أفريقية تملك أشكالاً من الفكر الاجتماعي والنشاط والإيمان فريدة ومفيدة

(1) أدوار بتالوف (دكتور فلسفة من أكاديمية العلوم السوفياتية)، مقال له في مجلة «قضايا الفلسفة»، موسكو، العدد 12، سنة 1964.

للحضارة»[1]. ومن النظريات الأوروبية ذات الطابع العنصري نذكر مثالاً آخر ظهر في القرن التاسع عشر مؤداه أن هناك طريقتين للتفكير: طريقة الشرق، وطريقة الغرب، وأن الأولى طريقة غريزية وتركيبية، وأن الثانية طريقة منطقية تحليلية. وقد انعكست هذه «النظرية» العرقية، في الأدبيات البرجوازية الغربية، عند أمثال الشاعر الانكليزي صاحب الكلمة الشهيرة: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». وقد أدت محاولات «التبرير» الفكري لسياسة الاستعمار الأوروبي في الشرق إلى نشوء «نظرية» أخرى من هذا النوع، هي التي تدعى بـ «نظرية مركزية أوروبة». تعني هذه مركزية الفلسفة، أي نفي وجود الفلسفة في غير أوروبة، وتمركز الفكر الفلسفي في هذه القارة[2].

إن رد الفعل البرجوازي، في الشرق، على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية، كان من نوع الفعل نفسه، أي من طبيعته العنصرية. وعلى أساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي، فنقلتنا هذه المواقف من «نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة» إلى «نظرية المركزية الشرقية»[3] وأصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمه النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية والغربية، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الإسلامية هي التي أعطت الحركة الإنسانية[4] مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الايطالية وأثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط[5]. إنَّ لهذه الاستنتاجات أساساً تاريخياً دون شك، ولكن وضعها

---

(1) دافيد سن، «أفريقيا: مدخل إلى القارة»، نيويورك 1962، ص. 447، (نقلاً عن المصدر السابق).

(2) (3) سنبحث نظرية «مركزية الفلسفة» ونناقشها في مكان آخر من هذه المقدمة.

(4) الحركة الإنسانية ظهرت في عصر النهضة الأوروبية على أيدي فلاسفة هذه النهضة بفضل سيطرة العلوم التجريبية.

(5) وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر المنعقد في البندقية 12 ـ 18 سبتمبر 1958، المجلد العاشر الخاص بالفلسفات الشرقية والفكر الغربي، Sansone 1960، ص. 205.

بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي وأضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض.

وهناك شكل آخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصبغة «الحداثة». ومن هذه التيارات ما جاء ببدعة «تحديث» التراث، بمعنى قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين أفكار الحاضر، وتجاوز كل مراحل التاريخ وما حدث خلال هذه المراحل من تعديلات جذرية في أفكار التراث، ومن ظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات علمية خلقت في عالم الحاضر أفكاراً لم يكن من الممكن تاريخياً أن تنشأ خارج هذه الظروف وهذه الفتوحات. فقد رأينا من أشكال هذه البدعة: تحديث التراث، ما سمّي حيناً بـ «الاشتراكية العربية» وحيناً بـ «الاشتراكية الإسلامية»[1]. ورأينا كذلك من يحاول أن يجد في الإسلام مبادىء للرأسمالية[2]، ورأينا كتباً تؤلف بحثاً عن «المادية» في النصوص الإسلامية[3]، أو بحثاً عن «الشخصانية الإسلامية»[4]، أو عن «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»[5]. بل رأينا من «استنبط» العلوم الطبيعية من القرآن كما يعرف عصرنا نفسه هذه العلوم[6]. لقد استحدث

(1) وجد بعض دعاة «الاشتراكية الإسلامية» في سيرة أبي ذر الغفاري دعامة لفكرتهم في حين أن سلوك أبي ذر وأفكاره، في عهد مؤسس الدولة الأموية، كان بذرة ثورة على وضع تاريخي خاص ظهر فيه الاستئثار الأموي بغنائم مادية كان من المفترض ان تنفق على المعوزين من سكان الأمصار الإسلامية، لكن هذا لا يصح تاريخياً تسميته بالاشتراكية.

(2) راجع مكسيم رودنسون، «الرأسمالية والإسلام» ـ ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الطليعة، خصوصاً الفصل الثالث، ص. 69 ـ 107.

(3) عبد المنعم خلاف، «المادية الإسلامية وأبعادها»، القاهرة، دار المعارف.

(4) محمد عبد العزيز الحبابي، المغرب، «الشخصانية الإسلامية»، دار المعارف بمصر 1969.

(5) عبد الرحمن بدوي، «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، القاهرة 1947.

(6) يوسف مروة، العلوم الطبيعية في القرآن، بيروت 1968. أنظر صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط2، بيروت، دار الطليعة 1970. ص 51 ـ 57. وهناك تقرير كتبه نجيب بلدي للمؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر بعنوان «معنى التشدد في

الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن ايديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة. إن «تحديث» الأفكار والفلسفات التراثية، القديمة أو الوسيطة، بهذه الطريقة يؤدي ـ كما أشرنا ـ إلى الأخذ بفكرة التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر، أي أفكار القرن العشرين ذاته، وهي فكرة ميتافيزيقية تنفي «تاريخية» الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود، فضلاً عن كونها تنقل ظروف مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها المعاصرة من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا إلى مناخ تاريخي ما كان يمكن أن يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق. كما أن الأخذ بفكرة التماثل هذه يؤدي إلى تبسيط الأفكار الفلسفية المعاصرة إلى حد الابتذال. فكم يكون مبتذلاً الفكر الرياضي لاينشتاين ـ مثلاً ـ إذا قلنا بتماثله مع الفكر الرياضي لفيثاغورس، وكم تكون المادية الدياليكتيكية الماركسية مبتذلة إذا كانت متماثلة مع المادية الساذجة في أفكار الماديين اليونانيين الأقدمين!.

إنه لصحيح جداً القول بأنه ليس من فلسفة وجدت في فراغ أو من فراغ، بل إنَّ كل فلسفة جديدة ظهرت إنما كانت مستندة إلى كل التراث الفلسفي السابق لها، واتخذت من هذا التراث جزءاً من مكوناتها. ولكن هذا الواقع الصحيح جداً شيء آخر يختلف عن تماثل الأفكار القديمة والحديثة. ولعل الرجوع إلى هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة يوضح الفارق الهائل بين هذين الأمرين. إنَّ هيغل يقول أيضاً بأن الفلسفة المعاصرة هي نتيجة لكل المبادىء السابقة لها، ولكنه يخضع العلاقة بينها وبين الفلسفات القديمة، أو بين كل فلسفة لاحقة وفلسفة سابقة، **إلى قانون نفي النفي**. وقد مثل هيغل لفعل هذا القانون بمثال من فعل الطبيعة في تطور الشجرة الذي هو ـ كما

= الفكر المصري المعاصر»، وثائق المؤتمر، المجلد العاشر، ص 11 ـ 15. في هذا التقرير نجد نماذج أخرى من الأفكار المتصلة بالدعوة إلى «تحديث» التراث بمعنى فرض التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر، كما نجد ذلك أيضاً في مقال عبد الحميد كمال، «الصوفية والتعليم الأوروبي الحديث»، المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني، العدد 4 نيسان، 1959.

يوضح هيغل ـ نفي للجنين: فالأزهار تنفي الأوراق، لأنها تكشف أن الأوراق ليست تعبيراً عن المستوى الأعلى أو عن الوجود الحقيقي للشجرة، ثم ينفي الثمر الزهرة.. ولكن الثمر لا يمكن أن يحقق وجوده إن لم تسبقه الدرجات السابقة كلها من جذر وورق وزهر.

إن ظهور تلك التيارات وأمثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الايديولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة الا على أساس ايديولوجي. وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية أن يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي أشرنا إليها وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت إذن للفكر العربي الثوري أن يقدِّم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً دمقراطياً ثورياً.

إن الحلول البرجوازية لقضية التراث، كما رأينا سابقاً بعض نماذجها، تكشف لا عن تخبط هذه البرجوازية ايديولوجياً وحسب، بل تكشف كذلك عن القصور الذي تتَّسم به تلك من حيث عدم قدرتها على التَّصالح مع روح العلم المعاصر. ربَّما كان هذا القصور نفسه انعكاساً لذلك التَّخبط الايديولوجي الذي أوقعتها فيه تحولات العصر العميقة. وفي هذا السياق يبدو لنا أن التَّبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقاً، لا بد أن يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلاً صحيحاً الا على أساس الأسلوب الماركسي ـ اللينيني الذي يستلزم ابراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي

قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي للثقافة المعاصرة، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا.

ـ 2 ـ

بناء على هذه الاستنتاجات نرى أن حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرنا العربي، بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضينا الفكري، يتوقف على توافر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: **أولاهما**، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي. **وثانيتهما**، حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر.

أما **الحقيقة الأولى**، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام. فلو أننا رسمنا خطاً بيانياً لاتجاهات المسار الأخير، لرأينا الاتجاه الصاعد بينها هو الغالب على الاتجاه الهابط، ولرأينا منحى الاتجاهات الصاعدة منحى ثورياً بجوهره، يكتسب ثوريته من تصاعد الوعي التحرري الوطني والاجتماعي لدى الجماهير الوطنية والشعبية العربية، ومن كون هذا الوعي يتجلى:

أولاً، في تعمق العداء لقوى الاستعمار والامبريالية وللقوى الضالعة معها أو التابعة لها أو المشاركة اياها عملية اغتصاب الحقوق الوطنية للشعوب واستلاب أرضها وخيراتها وقمع مطامحها القومية التحررية، كشأن الصهيونية العالمية و«دولتها» الغاصبة في فلسطين.

ثانياً، في صيرورة هذا العداء، خلال الممارسات النضالية، بمختلف أشكالها ومستوياتها ومضامينها، إلى عداء للنظام الاجتماعي الذي تمثله قوى الاستعمار والامبريالية. نعني نظام الاستثمار الرأسمالي.

ثالثاً، في كون هذا الوعي أخذ يتبلور، بتأثير من كلا العاملين السابقين

وبتأثير من ظروف الواقع الاجتماعي في معظم البلدان العربية ليصبح وعياً طبقياً في الوقت نفسه، وليضفي على الطابع الوطني لنضال الجماهير العربية طابع النضال الاجتماعي أيضاً، بحيث تكاد تنعدم الحدود الفاصلة بينهما. من هنا شهدت السنوات الأخيرة ارتفاع الممارسات الكفاحية لهذه الجماهير، هنا وهناك، إلى مستوى متقدم تتداخل فيه أهداف التحرر الوطني مع أهداف التحرر الاجتماعي إلى حد التلاحم والتلازم (مثال لبنان...).

رابعاً، في أن تبلور الوعي الوطني والسياسي على النحو السابق، أخذ يحدث تغييراً ملحوظاً في السمات الداخلية لحركة التحرر الوطني العربية، أعني بذلك أنه أخذت تظهر ملامح تفكك في العلاقة بين طرفين أساسيين من أطراف هذه الحركة: **أولها**، الطرف الذي يضم بعض القيادات العليا لبعض الأنظمة العربية ومن يدعمها من أركان «الطبقة الجديدة» التي ولدتها هذه الأنظمة، **وثانيها**، الطرف الذي ينتظم جماهير العمال والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين والجنود وفئات عريضة من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ويتأثر بممارسات الأحزاب والقوى الوطنية والتقدمية. فقد أبرزت ظروف التطورات المشار إليها جميعاً، مرتبطة بظروف الانتصارات التي حقّقها كثير من حركات التحرر الوطني في جنوب شرق آسية وفي أفريقية، وكثير من فصائل الحركة الثورية العالمية في بلدان العالم الرأسمالي، إضافة إلى ما تحققه الطليعة الظافرة لهذه الحركة المنظومة الاشتراكية من تأثيرات عميقة، اجتماعية وفكرية وسياسية، على الصعيد العالمي نقول: قد أبرزت هذه الظروف كلها مجتمعة تمايزاً واضحاً في المواقف، داخل حركة التحرر الوطني العربية، بين هذين الطرفين الأساسيين من أطرافها، تجاه القضايا القومية الملتزمة بها هذه الحركة، وفي طليعتها قضية التحرر الوطني للشعب العربي الفلسطيني بكامل أجزائها. يبدو هذا التمايز، بشكل ما، في ما ظهر ـ خلال السبعينات بالأخص ـ من مؤشرات تنبئ أنَّ **الطرف الأول** يمكن أن يلقي سلاح النضال المعادي للامبريالية (الأميركية بخاصة) وللقوى الضالعة معها والتابعة لها (الصهيونية، والرجعية العربية)، وأخذ ـ أو كاد ـ يتخلى عن موقعه في المعركة التحررية العربية، لينتقل إلى موقع أعدائها الحقيقيين، ذلك في حين أن العداء للامبريالية وحلفائها وتابعيها هو الذي يؤلف ـ بالأصل ـ جوهر العلاقة المرحلية بين

أطراف حركة التحرر الوطني العربية ككل. أما القوى الشعبية والوطنية والتقدمية الممثلة للطرف الآخر، فهي تزداد ـ مع تطور ظروف المعركة ـ رسوخاً في موقعها النضالي والتزاماً ثورياً بمتطلبات المعركة، بقدر ما تمعن قيادات الطرف الأول والقوى التي تدعمها في نقل تناقضها الرئيس من مكانه في مواجهة أعداء القضايا القومية التحررية إلى مكان آخر لمواجهة أصدقاء هذه القضايا نفسها.. إن تمايز المواقف على هذا النحو قد كشف الأسس الاجتماعية (الطبقية) القائمة وراءه، وأبرز إلى السطح ـ أكثر فأكثر ـ مغزى علاقة التلاحم والتلازم بين النضال الوطني والنضال الاجتماعي على صعيد حركة التحرر الوطني العربية، وأكد المحتوى الثوري الذي يزداد تجذراً في تربة هذه الحركة.

خامساً، في التحولات المستمرة التي أخذت تستجيب لها، في المرحلة الأخيرة، فصائل كفاحية داخل حركة التحرر الوطني العربية، وهي فصائل نشأت أصلاً، في مرحلة سابقة، على مفاهيم ونزعات قومية شوفينية عنصرية وانعزالية، وعلى مناهج فكرية هي أقرب إلى السلفية المستحدثة، إنَّ استجابة هذه الفصائل ـ نظرياً وممارسة ـ لتلك التحولات تعني: أولاً، التخلص من مفاهيمها ونزعاتها السابقة. وثانياً، اختيارها ـ عن اقتناع ثوري ـ خطة الانصهار في النهج العلمي للحركة الثورية، وفي الممارسة الكفاحية على هدى هذا النهج.

سادساً، في وعي القوى الأساسية لحركة التحرر الوطني العربية حتمية الترابط العضوي والمبدئي والمصيري بينها وبين حركات التحرر الوطني الأخرى في العالم، والحركة الثورية العالمية بكاملها مع طليعتها الصدامية: منظومة البلدان الاشتراكية.

تلك هي أبرز العناصر المكوِّنة لمحتوى حركة التحرر الوطني العربية حتى مرحلتها الراهنة. وهو ـ كما نرى ـ محتوى تتوافر فيه جملة من المكوِّنات الثورية. وليس يعني هذا الاستنتاج أننا نغفل أو نتجاهل أو نستصغر العناصر الأخرى السلبية داخل الحركة، بل كل ما يعنيه تحديد الاتجاه العام بما يحمله من آفاق التطور المستقبلي الحاسم، أي التطور الثوري الواعي، دون التطور العفوي.

ـ 3 ـ

نأتي الآن إلى **الحقيقة الثانية**، نعني حقيقة الترابط الجوهري بين المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثوري من التراث الفكري العربي ـ الإسلامي. ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟ بل ماذا نقصد باطلاق صفة «الحقيقة» عليها؟

ليس بالرغبة الذاتية يكون «الشيء» حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية. إنها موضوعية، وإلا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهماً أو تصوراً أو رأياً أو رؤيا.. وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصدده. فان الترابط الذي نعنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي، أي هو حقيقة بالفعل، بمعنى أنه من غير الطبيعي ـ إنْ لم نقل: من غير الممكن ـ أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون ـ مع ذلك ـ غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي، الثورية موقف شمولي، كلي، لا يتجزأ. إنَّ التجزيء، هنا، هدم للموقف كله يكشف أنَّ «الثورية» المدعاة طفيلية على الحقل الذي تزعم انتماءها إليه.

إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من ايديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر. أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم، الأدب، الفن) المكوِّنة لهذا التراث[1]. إن بناء معرفة التراث على هذا الأساس

---

(1) لا نقصد بالانعكاس، هنا، التطابق. فليس ضرورياً أن تكون الأشكال الفكرية متطابقة مع أسسها المادية (الاقتصادية ـ الاجتماعية)، بل قد يكون العكس هو الواقع. فقد تكون هذه الأشكال بعيدة عن الشبه بتلك الأسس إلى حد أنها تكون حيناً تشويهاً لواقعها، وتكون حيناً آخر متخلفة عنها، وحيناً آخر متجاوزة إياها في حدود التجاوز الذي تسمح به القوانين العامة لحركة التاريخ. لكن، مهما يكن وجه

الايديولوجي ليس أمراً نفرضه نحن على الواقع قسراً، أو نفترضه بالنظر التجريدي المحض، وإنما هو من طبيعة الواقع نفسه. فإذا نحن استقصينا ـ كما سنفعل بعد، خلال هذه المقدمة ـ أشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه: تأريخاً، أو تفسيراً، أو دراسة، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسنراها أشكالاً متعددة: بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟ كيف تختلف معرفة التراث عند هذا المؤرخ وذاك، أو عند هذا المفسر وذاك، أو عند هذا الباحث وذاك، في حين أن النتاج الفكري التراثي هو هو، كواقع تاريخي له صورته الثابتة، له نصوصه المتجمدة الموروثة للأجيال اللاحقة، ما انكشف منها لنا وما لم ينكشف بعد؟

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي ـ أول الأمر ـ أن نلحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أي أن نلحظ أن أمامنا في المسألة شيئين، لا شيئاً واحداً. هذا يعني أن معرفة التراث إضافة خارجيَّة ترد إليه من مصادر متعددة. لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. فما دام الواقع المشهود يضع أمامنا أشكالاً متعددة مختلفة لهذه المعرفة، فلا بد أن الذين ينتجون هذه الأشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض. ما هو هذا «الشيء»؟ هل هو اختلاف «شخصي» في قابليات الفهم، أي هل هو أمر «فردي» تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية «خاصة»؟ أم أن هناك ما هو أبعد من ذلك وأشمل؟ لو أن اختلاف أشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل «فردية» ذاتية، لكان التشابه، أو التماثل أحياناً، إما نادراً جداً أو غير ممكن اطلاقاً، لأن التشابه نادراً ما يحصل بين «الذاتيات» المحض، ولأن التماثل مستحيل في «الخصوصيات» الذاتية هذه. ذلك في حين أن تصنيف أشكال معرفة التراث الفكري، في هذا العصر وذاك، يقدِّم لنا نماذج كثيرة متشابهة، وأحياناً نماذج تكاد تكون متماثلة، بقدر ما يقدم

= التباعد بين أشكال الفكر وأسسها المادية، فإن علاقة الانعكاس بينهما علاقة قائمة كواقع مطلق. أما مصدر التباعد المشار إليه فيرجع إلى ما تتمتع به أشكال الوعي الاجتماعي من استقلالية نسبية عن أسسها المادية.

نماذج متخالفة أو متناقضة. هذا الواقع يحملنا على استنتاج أن كلاً من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الأشكال «المعرفية» إنما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية، وموضوعية لا ذاتية. هذا الاستنتاج يصل بنا إلى نقطة التحديد، لنرى جذور المسألة. وهنا نستعين ثانية باستقصاء الأشكال المعرفية التي نتجت، في عصور مختلفة حتى الآن، عن التراث الفكري العربي ـ الإسلامي. إنَّ هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسة لهذه المقدمة، ولكن مكانه منها لم نصل إليه بعد. ولا يمنعنا ذلك من استباق نتائجه الآن لتوظيفها في سياق بحثنا هنا عن الحل العلمي لمشكلة العلاقة بين الحاضر العربي والتراث.

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء أن كل «معرفة» عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس، قديماً وحديثاً، إنما يكمن وراءها موقف ايديولوجي. والموقف الايديولوجي هو ـ بالأساس ـ موقف طبقي. وليس شرطاً أن يكون لهذا الموقف حضور مباشر في كل حالة خاصة، وإنَّما له حضوره المستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعيَّن لمعرفة التراث. هذا ـ بالطبع ـ ليس أمراً يختص بالتراث العربي ـ الاسلامي، بل هو قانون، أو بحكم القانون العام، ينطبق هنا كما ينطبق على كل نظر في كل تراث للبشرية في مختلف عصورها الحضارية. يمكن أن نستشهد على ذلك ـ في البدء ـ بمثال قريب منا، هو ما نجده عند دارسي تاريخ الفلسفة من المؤلفين العرب المعاصرين، في محاولاتهم تكوين «معرفة» عن تراث الفكر الفلسفي اليوناني القديم: نجد في هذه المحاولات شكلين رئيسين مختلفين من «المعرفة» حين تتعلق هذه «المعرفة» بتحديد الاتجاه الفلسفي الأساس لتعاليم فيلسوف يوناني عظيم مثل **أرسطو** بوجه خاص. هنا نرى شكلاً من «المعرفة» يجهد كل الجهد لابراز الجوانب **المثالية** من تلك التعاليم، وطمس جوانبها **المادية**، بل ـ أحياناً ـ تحريفها أو تشويهها، بقصد تحويل الاتجاه الأساس لفلسفة أرسطو من الميل المادي إلى الاتجاه المثالي الصرف. ونرى ـ مقابل ذلك ـ شكلاً آخر، على العكس، يوجه اهتمامه «المعرفي» المركز نحو الميول المادية في الفلسفة

الأرسطية، دون أن يغفل الثغرات المثالية فيها، ولا أن يتجاهل سمة عدم التماسك في المنظومة الفلسفية الأرسطية، من حيث طرحها المثالي قضية المادة والصورة إلى جانب طرحها المادي مبدأ تقديم وجود الكائن على وجود الوعي[1]. إننا ننظر إلى هذا الاختلاف، عند هؤلاء الباحثين العرب، بين «معرفتين» تتعلّق كلتاهما بتراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد، كونه، اختلافاً في المنطلق الفكري والايديولوجي، خصوصاً إذا تنبّهنا هنا إلى علاقة التراث الأرسطي بتراث الفكر العربي ـ الاسلامي الفلسفي، وكون هذا التراث الأخير قد أقام علاقته بأرسطو على قاعدة من المبادىء الأساسية لفلسفته التي جاءت، تاريخياً، كمنعطف على طريق التشكيك في أسس العمارة المثالية الدقيقة التنظيم التي أقامها أفلاطون لمواجهة البذور الفلسفية المادية التي بذرها قبله أمثال طاليس وانكسيمانس وانكسماندر وهيراقليط من الفلاسفة الأيونيين، وديموقريطس من مؤسسي المذهب الذري. إن المنطلق الفكري والايديولوجي هو الذي يكمن وراء ذلك الهجوم المتركز على العلاقة بين تراث أرسطو المنطقي والفلسفي وبين تراث المناطقة والفلاسفة الإسلاميين البارزين في تاريخ العصر العربي ـ الإسلامي الوسيط. وهو المنطلق نفسه الذي يكمن وراء نظرة أولئك السلفيين، قدماء

---

(1) يمكن الرجوع هنا إلى مثالين: 1 ـ عبد الرحمن بدوي في كتابه «أرسطو» (القاهرة 1964، الطبعة الرابعة). 2 ـ طيب تيزيني في كتابه السابق الذكر. الأول (بدوي)، كمفكر مثالي، يقرر أن الوجود الحقيقي عند أرسطو هو وجود الماهيات وأنه لا فارق بين أفلاطون وأرسطو من حيث النظر إلى «الوضع الوجودي» (ص 55) كما يقرر أن «الفكرة الرئيسية عنده (أي أرسطو) والتي تسري في جميع أجزاء مذهبه هي فكرة الهيولى والصورة» (ص 282).. في حين ان الثاني (تيزيني) كمفكر مادي، يقرر أن المبدأ الأساسي لدى أرسطو هو القول بالوجود الموضوعي (الحقيقي) للعالم المادي وان وجود الوعي (الفكر ـ الماهية) مشتق من وجود العالم المادي، ويرى ـ أي تيزيني ـ ضرورة ابراز هذا المبدأ الأساسي عند أرسطو، لأنه «في هذا المبدأ الأساسي ينفصل أرسطو، بوضوح وحزم، عن نظرية المثل الأفلاطونية «البربرية» بل «الطفولية»...» (ص 101) ثم يؤكد تيزيني ان «مفهوم» أرسطو عن الجوهر، إذ تضمن أزلية المادة العامة، قد أرسى بذلك خطوة كبيرة أساسية وخطيرة على طريق صياغة مفهوم مادي جدلي دقيق حول المادة (ص 121).

ومحدثين، إلى تلك العلاقة ذاتها نظرة عدمية مطلقة تتجافى مع منطق التاريخ والعلم[1]. فنحن نتلمَّس في هذه النظرة العدمية روح العداء لبعض الجوانب المادية من فلسفة أرسطو، ولا سيما ما يبدو من تفكير مادي واضح في نقده ـ أي أرسطو ـ لنظرية المثل الأفلاطونية، وما في نظرية المعرفة عنده من أساس مادي أكثر وضوحاً.

وتصح الإشارة هنا ـ استطراداً ـ إلى اختلاف المواقف، بل تناقضها، حيال تراث أرسطو، في أوروبة خلال العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة، لدى التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية التي كانت تخضع للسلطات اللاهوتية المسيحية، ولا سيما ما كان منها ذا سيطرة نافذة في أوساط الجامعات. إنَّ الذين يعرفون تاريخ هذه الفترة، يعرفون كيف كانت المواقف من تراث أرسطو الفلسفي تتردد بين تحريم دراسته وفرض أشد العقوبات على «مرتكبيها»، وبين الالزام بدراسته وفرض أشد العقوبات أيضاً على من «يرتكب» رفضها.. فما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد؟ لم يكن من سبب لذلك سوى أن «معرفة» هذا التراث كانت تتلون بلون القاعدة الفكرية والايديولوجية التي تتحكم بطريقة انتاج هذه «المعرفة».

توكيداً لهذه الحقيقة نستطرد ثانية إلى ظاهرة بارزة يراها المتتبع لتاريخ الفلسفة، وهي اختلاف الطرق في تفسير هذا التاريخ. إنَّ تاريخ الفلسفة واحد، فلماذا تختلف إذن طرق تفسيره؟ قد يكون هناك أكثر من سبب لهذه الظاهرة، فربما كان من أسبابها ذلك التعقد الملحوظ في مجرى تاريخ الفلسفة، وصعوبة استنفاد ما يتخلله من العلاقات المعقَّدة المتشابكة بين الأشياء والظاهرات. غير أن السبب الأبرز تأثيراً ـ في منظورنا ـ هو

---

(1) للمراجعة بهذا الصدد نختار: كتب ابن تيمية من القدماء، ومؤلفات علي سامي النشار من المحدثين المعاصرين (مناهج البحث عند مفكري الإسلام، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام وغيرهما من مؤلفاته). نقصد بالنظرة العدمية إلى تلك العلاقة، محاولة هذا الفريق من السلفيين نفي كل تأثير لأرسطو في منطق الاسلاميين وفلسفتهم نفياً مطلقاً، واعتبار هذا المنطق وهذه الفلسفة نابعين من أصول اسلامية خالصة.

اختلاف الأهداف غير المباشرة لدى مؤرخي الفلسفة. وهذه الأهداف لا يصح النظر إليها كأهداف فردية ذاتية، لأن الملحوظ في طرق تفسير التاريخ الفلسفي، عند تصنيفها تصنيفاً علمياً، أن وجوه الاختلاف بينها تنقسم إلى تيارات ومدارس، لا إلى آراء فردية خاصة. وهذا مما يؤكد صحة الاستنتاج بأن المنطلقات الايديولوجية هي الأساس في تنوع هذه الطرق «المعرفة» واختلاف اتجاهاتها ومناهجها في تفسير تاريخ الفلسفة، بل نحن نجد اختلاف الاتجاهات والمناهج يتحكم أيضاً حتى في تحديد مراحل هذا التاريخ: فإن الكثرة الغالبة من مؤرخي الفلسفة الذين ينطلقون من ايديولوجيات برجوازية، حين هم يعترفون بضرورة تحديد مراحل لمجرى تاريخ الفلسفة، يقترحون مقاييس مختلفة لهذا التحديد كثيراً ما تكون مقاييس لا تاريخية جوهرياً، كمقياس القرون الزمنية بذاتها أو مقياس تواريخ السلالات الملكية، أو مقياس نشوء مدارس معينة وزوالها، أو مقياس ظهور أفكار معينة واختفائها، الخ... إنهم باعتمادهم هذه المقاييس وأمثالها يتجنَّبون رؤية الأصل المادِّي التاريخي المحدد لتغير المراحل الفلسفية. إن الأخذ بهذا الأصل ينطلق من كون الفلسفة تظهر في المجتمعات الحضارية كانعكاس غير مباشر، رفيع الشكل، للوجود المادي. ولكونها كذلك ينظر إلى هذا الانعكاس بأنه الأكثر مطابقة لتاريخ تطور الوجود الاجتماعي، إلى هذا الحدِّ من المطابقة أو ذاك[1]. إن هذا يعني أن ننطلق، في تحديد

---

(1) المبدأ النظري الفلسفي، في الماركسية، لتحديد مراحل الفلسفة يقوم على فكرة كون تاريخ تطور الفكر الفلسفي هو نتاج وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية، أي ما يسمى بوحدة التقطع، بمعنى وحدة التقطعات الحادثة في مجرى التطور التدريجي للفلسفة. ان انغلز يفسر هذه الوحدة بقانون نفي النفي. فهو يقول بهذا الصدد: «إن الفلسفة القديمة كانت مادية عفوية، ولذا كانت عاجزة عن ايضاح الصلة بين الفكر والمادة، ولكن ضرورة ايجاد الوضوح في هذه المسألة أدت إلى التعاليم بشأن الروح غير المنفصلة عن الجسم، وأدت بعد ذلك إلى توكيد كون الروح خالدة، ثم أدت أخيراً إلى الوحدانية (أي وحدانية الروح والجسم). هكذا تعرضت المادية القديمة إلى نفي المثالية لها. ولكن المثالية نفسها أصبحت هي أيضاً، في سياق التطور اللاحق للفلسفة، عاجزة عن اثبات نفسها، فتعرضت بدورها للنفي من جانب المادية الحديثة التي هي عبارة عن نفي النفي، وليست هي (أي المادية الحديثة)

المراحل لتاريخ تطور الفلسفة، من المقاييس ذاتها التي ننطلق منها في تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشري، أي من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الآخر، وانطلاقاً من هذا المقياس يحدد المنهج المادي التاريخي مراحل تاريخ الفلسفة على النحو الآتي: 1 ـ فلسفة المجتمع العبودي. 2 ـ فلسفة المجتمع الاقطاعي. 3 ـ فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية. 4 ـ فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من أواخر القرن التاسع عشر إلى ثورة أوكتوبر الاشتراكية في روسية). 5 ـ فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية، وهي مرحلة ظهور الاشتراكية في بلد واحد وتحولها إلى نظام عالمي.

إن تحديد المراحل على هذا النحو، لا يعني أن المنهج المادي التاريخي يهمل المراحل الخاصة في داخل كل تشكيلة اجتماعية، أو المراحل الضمنية داخل كل مرحلة تاريخية، كالمراحل الضمنية في تاريخ تطور العلاقات الرأسمالية في أوروبا، ومرحلة الثورات البرجوازية الباكرة في القرن السابع عشر، ومرحلة التحضير للثورة الفرنسية ثم قيام هذه الثورة في القرن الثامن عشر، ومرحلة التحضير للثورات الأكثر تقدماً وحدوثها سنتي 1848 ـ 1849. بل يلحظ هذا المنهج كذلك أن هناك درجات في تطور الفلسفة داخل كل مرحلة ضمنية. من هنا يفهم معنى كلام الماركسية على الفلسفة الألمانية الكلاسيكية بخصوصيتها. فهي بالإضافة إلى توكيدها دائماً أن تحديد المراحل نسبي، تعتبر الفلسفة الألمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال[1].

= انعاشاً بسيطاً للمادية القديمة، وإنما هي تضيف إلى الأسس الثابتة للمادية القديمة كل المحتوى الفكري لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية على مدى ألفي سنة، ولتطور التاريخ بحد ذاته في هذين الألفين من السنين» (انغلز) انتي دوهرنغ، الفصل الـ12: ديالكتيك نفي النفي، راجع الترجمة العربية، (فؤاد أيوب، دار دمشق، الطبعة الأولى 1965، ص 165 ـ 166).

(1) يفسر الماركسيون ازدهار الفلسفة الألمانية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر، رغم التأخر الاقتصادي الألماني بالنسبة للبلدان الأوروبية الأخرى حينذاك، أولاً، بأنه أحد مظاهر الاستقلالية النسبية للفلسفة عن البناء التحتي، وثانياً، بأنه كان نتيجة لنوعين من العوامل: العوامل الخارجية (مجمل أوروبة)، والعوامل الداخلية الألمانية

استطردنا إلى هذا الاختلاف في مقاييس تحديد المراحل الفلسفية، باختلاف الأسس الفكرية والمنهجية، لكي نؤكد القول بأن كل اختلاف من هذا النوع مبني ـ أساساً ـ على الفارق الايديولوجي، أي على «حزبية» طبقية ضمنياً، وأن هذه «الحزبية» تظهر في تفسير تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها، فكما أن تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع، سواء في أوروبة أم في بلاد العرب والإسلام أم في الهند والصين، كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية، هكذا تفسير تاريخ الفلسفة أيضاً. فهو يجري أيضاً ـ سواء اعترف المفسرون والفلاسفة البرجوازيون أم لم يعترفوا ـ انطلاقاً من مواقف «حزبية»، أي من وجهة نظر المصالح التي تخص هذه الطبقة، أو الفئة الاجتماعية، أو تلك. من هنا كان على الماديين في تفسيرهم تاريخ الفلسفة أن لا يهملوا المثاليين أو يرفضوهم، وكان على المادية دائماً أن تعنى بهم وبفلسفاتهم كواقع تاريخي من جهة أولى، وأن تتقدم بالنقد البناء للمثالية من جهة ثانية. وهذا ـ بالضبط ـ معنى موقف ماركس وانغلز من هيغل، وهو موقف تنعكس فيه «حزبية» الفلسفة. أما «حزبية» تاريخ الفلسفة المثالي فتنعكس، أكثر الأحيان، في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين. إنهم يهملون الماديين، أو يحاولون تشويه فلسفتهم المادية. وفي هذا المجرى ذاته كان تشويه المحتويات المادية للفلسفة العربية ـ الإسلامية، وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين. كانت المثالية تحاول رفض ادخال المادية في الفلسفة محتجة بالمعادلة الآتية: المادية عدو للدِّين، والفلسفة والدين واحد، فالمادية إذن ليست من الفلسفة، وليست من موضوعات الفلسفة. هذا الموقف ليس سوى شكل من أشكال «حزبية» الفلسفة المثالية، برغم أن الفلاسفة المثاليين ينكرون «حزبية» الفلسفة، ولا

= التي كانت تتميز بالتراكم الكمي في حالة الصيرورة، أي أن الأوضاع الاقتصادية والسياسية في المانيا وقتئذ، رغم أنها كانت من حيث الكيفية في حالة تأخر نسبي، كان هناك في احشاء هذه الأوضاع حركة صيرورة تتشكل بتراكمات كمية. وهذه التراكمات تتحول إلى كيفيات عدة: سياسية أو فكرية أو نظرية.

يعترفون بانقسامها إلى مادية ومثالية، ولذا هم ينطلقون في تصنيفهم الفلسفة من مقاييس تبدو «لاحزبية»، أي لا طبقية، فيقسمونها إلى مدارس[1].

إن المادية حين تؤكد موقفها بأنه لا يمكن التغاضي عن المثالية، فهي ـ بذلك ـ تأخذ بالحسبان دور الضرورة التاريخية، أي كون المثالية نشأت في ظروف تاريخية معينة كظاهرة ضرورية اقتضتها تلك الظروف. وفي أساس هذا الموقف يقع المبدأ المادي التاريخي الذي ينظر إلى الدور الحاسم لأسلوب انتاج الخيرات المادية في نشأة الأفكار الاجتماعية وتطورها، ومنها الأفكار الفلسفية، وإلى الأثر الحتمي للصراع الطبقي على تطور الايديولوجية، ومنها الفلسفة.

ـ 4 ـ

إن جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع أمامنا حقيقة أن أسلوب هذه «المعرفة» وأداتها العلمية لا يخضعان لواقعه التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه ـ أي «المعرفة» ـ ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة. وقد رأينا في ما سبق أنها اعتبارات تشكل قاعدة ايديولوجية للصيغة التي تبرز بها معرفة التراث. ذلك يعني أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائماً نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر ـ أياً كان زمن الحاضر ـ نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر، لا من نتاج

---

(1) لقد فضح لينين، بالأمثلة الملموسة، حزبية الفلاسفة المثاليين رغم تنوع الأقنعة التي تستتر خلفها حزبيتهم الفلسفية. وذلك في كتابه «المادية والمذهب التجريبي النقدي»، (راجع ـ خاصة ـ فصل «الأحزاب في الفلسفة والفلاسفة الحمقى»، الترجمة العربية: منير مشابك وفؤاد أيوب، دار دمشق 1971، الطبقة الأولى، ص 335 ـ 355). وقد وصف لينين الحياد في الفلسفة بأنه «قنانة مقنعة، بكل حقارة، المثالية والايمانية» (ص 354). وفي خلاصة كتابه هذا (ص 358) قال لينين: «ان الفلسفة الحديثة منحازة، كما كانت قبل ألفي سنة، وإن الحزبين المتصارعين هما، بصورة أساسية: المادية والمثالية).

الماضي الذي هو زمن التراث، هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث، مهما يكن نوع الصيغة الايديولوجية لهذه النظرة (المعرفة). حتى النظرة السلفية المنتعشة في حلبة الصراع الايديولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الأخيرة ـ حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة. فإن السلفيين، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي، دون العكس، أي نقل أفكار الماضي ذات الأبعاد الاجتماعية الماضوية التي تجاوزها التطور التاريخي، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر ـ نقول: إنَّ السلفيين حتى باصرارهم على التزامهم هذا النوع من رؤية تراث الماضي، إنما هم ـ في الواقع وجوهر الأمر ـ ينطلقون من اصرار معاكس له. إنهم ينطلقون، حقيقة، من الموقع الذي تحتله في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة، طبقة معينة يعبرون هم عن ايديولوجيتها، إما لأنهم في موقعها الطبقي نفسه أو لسبب آخر يتعلق بتكونهم الفكري ونوعية الوعي السياسي والطبقي عندهم. نقصد بذلك أن المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية إلى التراث، أي لدعوتهم إلى اسقاط الماضي على الحاضر، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتنغرس في تربة الحاضر، هو صيغة من صيغ الايديولوجيات المتحاربة المعاصرة، هو استنجاد بالأفكار المحنطة في «متحف» الماضي لتثبيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر.

المسألة إذن، في موضوعنا، أن ليس هناك **علاقة** واحدة بين الحاضر والتراث، ما دام **الحاضر** نفسه ليس واحداً، وما دام **التراث** كذلك، في منظورات الحاضر، ليس واحداً. ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الآن، على اختلاف في أشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية وأخرى، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الأساسية المطروحة بالحاح في هذه المرحلة: القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية. وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة

واشتداداً، وازدياد التمايز بين المواقف سعة وعمقاً. إن هذا الواقع، بكل ظاهراته، أوضح ـ أكثر فأكثر ـ فكرة أن معنى «الحاضر» في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها. وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الآن تلك البنى الاجتماعية القائمة. ثم لاختلاف وعي كل منها كيف وإلى أين تتجه حركة الصيرورة هذه ومدى التوافق أو التخالف بين وجهة الحركة ووجهة المطامح والمصالح والمصائر الطبقية أو الفئوية لكل واحدة منها،فليس «حاضر» الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه «حاضر»الطبقات والفئات الأخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها، يوماً فيوماً، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية. لكل من تلك وهذه «حاضرها» المتميز. الأولى لها «حاضرها» الماضوي، والثانية لها «حاضرها» المستقبلي. الأولى لها بالماضي «علاقة» الغريق بخشبة الانقاذ، والثانية لها به «علاقة» الزمن الآتي بوحدته التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر.

على قدر ما يختلف «حاضر» كل موقع طبقي عن «حاضر» الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف «علاقة» كل منهما بالماضي عن «علاقة» الآخر به، يختلف «التراث» نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يرتسم بها «حاضر» كل موقع طبقي وترتسم بها «علاقته» بالماضي، بالصورة نفسها يرتسم التراث أيضاً في المنظور الايديولوجي لكل منهما. هكذا ينكشف أنَّ التراث ليس واحداً. إنَّ التراث يتعدد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر ـ كما رأينا ـ متعدد. ونحن نعني هنا ـ بالطبع ـ تعدد المنظور الايديولوجي ـ الطبقي للتراث، رغم أن التراث، كواقع تاريخي، واحد.

ـ 5 ـ

إذن، القوى الثورية في حركة التحرر العربية لها «حاضرها» المستقبلي المتميز عن «الحاضر» الماضوي للقوى المتخلفة. وإذن، لها «تراثها» المتميز أيضاً عن «تراث» هذه القوى الأخرى فما سمات هذا «التراث» للقوى

الثورية، أي ما سمات «المعرفة» التي تستوعب بها تراث الفكر العربي ـ الإسلامي للعصر الوسيط؟ كيف يختلف هذا «التراث» في منظور القوى الثورية عنه في منظور القوى المتخلفة؟

هذه الأسئلة تضع للبحث هنا قضيتين رئيستين:

أولاً، المنهج «المعرفي» الثوري لاستيعاب التراث.

ثانياً، صورة التراث كما يكشفها المنهج الثوري، وكما تكشفها المناهج الأخرى.

أ ـ في قضية المنهج

إن وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري، يقتضي أن يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن ايديولوجية ثورية، ما دام قد تقرر عندنا، في ما سبق، أن «معرفة» التراث تنبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الايديولوجية، وإنه ـ لذلك ـ لا تكون «المعرفة» هذه واحدة، بل متعددة بقدر تعدد الايديولوجيات في المجتمعات الطبقية. لكل طبقة ايديولوجيتها، ولكل ايديولوجية شكل معين من «المعرفة» للتراث.

الايديولوجية الثورية، هي ايديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة. نعني تغيير الأوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح، في لحظتها تلك، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي القوى ذات الدور الأساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع. فإذا رجعنا إلى المحتوى الأساسي لحركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة، على نحو ما حددناه سابقاً، أمكننا القول بأن متطلبات التغيير الثوري الآن ـ بالنسبة لهذا المحتوى ـ تتحدد بتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التي ستكون، لدى استكمال مهماتها، قاعدة ومنطلقاً لتحقيق الثورة الاشتراكية.

إن القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة، موضوعياً وذاتياً، في لحظتنا التاريخية العربية هذه، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية، أحزاباً ومنظمات وهيئات وشخصيات، تجمعها أهداف مرحلية بوجه عام، وقد تجمع بعضها أهداف استراتيجية كذلك. غير أن القضية هنا هي معرفة **موقع الفكر الثوري العلمي** في هذا التحالف، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة. إننا نستطيع القول بهذا الصدد، بناء على رؤية واقعية موضوعية لابعاد الحركة الثورية العربية بمستواها الحاضر، إن موقع الفكر الثوري العلمي وموقع القوى الممارسة له داخل الحركة، يحظيان الآن بمركز الفاعلية المتميزة، كما يحظيان بظروف ذاتية وظروف موضوعية، وطنياً وقومياً وعالمياً، تساعدهما على التقدم بوتيرة مؤاتية إلى مركز التقرير في مسار هذه الحركة.

في ضوء هذا الواقع نكتشف ملامح الايديولوجية النواة للحركة الثورية العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة. إنها ايديولوجية القوى الأساسية في هذه الحركة، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الأكثر ثورية والأكثر حاجة إلى تغيير ثوري يتناول أسس الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى أنواع الشقاء المادي والروحي، إضافة إلى معاناتها أشكال الاضطهاد القومي واستلاب الأرض وثرواتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية.

إن الفكر الثوري العلمي لهذه الايديولوجية، هو ـ بالتحديد ـ فكر **الاشتراكية العلمية** بقاعدتيه الرئيستين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية. إن القاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هي الأساس في تحديد المنهج لإنتاج «معرفة» التراث بطريقة ثورية.

ب ـ في صورة التراث

أما صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي، فيرى هذا

المنهج خطوطها الأساسية في ضوء نظرته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث. هذه النظرة الجدلية، في مسألتنا، تعتمد على موضوعتين: **الأولى**، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايديولوجية معاصرين. **الثانية**، كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وايديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء «تاريخيته»، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو ـ بعبارة أكثر تدقيقاً ـ لا تستوعبه إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت ـ بدورها ـ تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين. قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم أن معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي إلى الحاضر وهذا يتعارض ـ أخيراً ـ مع قولنا باستيعاب التراث في إطاره الماضوي فقط. إن فكرة التعارض آتية، إذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و«عصرنة» التراث. والواقع أن التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وأن ليس شيء منها لم يوجد في التراث. هذه الطريقة التي تندرج في خطط الدعوة إلى «تحديث» التراث، قد أخذت طريقها بنشاط، في الحقبة الأخيرة، إلى بعض مفكري البرجوازية العربية، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية إلى ترميم ايديولوجيتها المنهارة وطلائها بألوان «عصرية» فاقعة، من أجل الحفاظ على «مادتها» الأصلية، أي مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرارية وجود البرجوازية، كطبقة، إلى الأبد. ولكن الدعوة إلى «تحديث» التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي ـ بصرف النظر عن ابعادها الطبقية وعما تتضمنه من ايهام البرجوازية بأبدية وجودها ـ متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج، في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم

علاقته بالتراث. فإن الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة ـ أي دعوة «تحديث» التراث ـ ينجلي، كما سبق القول، عن نظرة ميتافيزيقية (سكونية) إلى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة، في حين أن المنهج المادي التاريخي ينظر إليه ـ أي إلى التاريخ ـ في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة.

إن موضوعة «عصرنة» التراث تختلف، جذرياً، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في إنتاج معرفة جديدة عن التراث. إن الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم ـ **أولاً** ـ على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية، أي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتداداً صرفاً للماضي، امتداداً ميتافيزيقياً جامداً يعني ـ في نهاية الأمر ـ تماثل الحاضر والماضي تماثلاً كاملاً. ذلك على العكس من موضوعتنا القائمة على كون العلاقة بينهما هي علاقة تطور تاريخي يتشكل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في مجرى الحركة الدائمة للتاريخ. ويقوم ـ ثانياً ـ على الفرق بين أن تنتهي موضوعة «عصرنة» التراث إلى القول بأن «نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث...» و«ان ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها»[1]، وبين أن تهدف موضوعتنا وفقاً للمنهج المادي التاريخي، إلى فهم «مشكلة الموقف من التراث» بأنها «مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة»[2]. أي أن موضوعتنا لا تهدف إلى «أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة»، لأن المسألة هنا ليست هي مسألة «الأخذ» أو «عدم الأخذ» عن الأقدمين، بل

---

(1) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت، دار الشروق، (دون تاريخ)، ص7.

(2) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص 188.

هي مسألة الوصول إلى تحديد «الشكل الذي ينظر فيه الفكر الحاضر إلى علاقته بالفكر الماضي» أي «.. الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك»[1] دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الأقدمين الخاصة «التي جعلوها موضوع البحث»، بل العكس هو المطلوب. نقصد أن المطلوب هو النظر إلى فكر الأقدمين حياً بلحمه ودمه. فإذا تجرد من «مشكلاتهم الخاصة» تجرد من حياته ولحمه ودمه، تجرد من أبعاده الإنسانية أي من حيوية حركته كنتاج فكري مرتبط بحركة نشاط اجتماعي له تاريخيته المعينة، أي أنه ـ بالنهاية ـ تجرد من قيمه التراثية.

هذا من جهة أولى. ثم أن المسألة، من جهة ثانية، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد ـ ثانياً ـ في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللايديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة. أما كيفية استيعاب التراث فقد أوضحنا الكثير من خطوطها المنهجية والعلمية في الصفحات السابقة. وأما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب، فهي ـ بالدرجة الأولى ـ وضع صورة التراث في إطارها التاريخي، أي في إطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي ـ الإسلامي خلال العصر الوسيط على أساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي. فإذا وضعنا الصورة في هذا الاطار بأداتنا العلمية المعاصرة ومن موقعنا الايديولوجي الثوري في البنية الاجتماعية العربية الحاضرة، تحقق لنا من ذلك أن نكتشف المنابع والأصول الاجتماعية الحقيقية لتراثنا الفكري، أي أمكننا أن نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل أيضاً رؤية الأشكال الفكرية والايديولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الأشكال بصيغتها التاريخية المحدَّدة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة

---

(1) أدوار بتالوف، (دكتور فلسفة من أكاديمية العلوم السوفياتية)، مقال له في مجلة «قضايا الفلسفة»، موسكو، العدد 12، سنة 1964.

حينذاك. إن رؤيتنا هذه كفيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية أولى، وبالكشف ـ من ناحية ثانية ـ عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي ـ الاسلامي الوسيط. والوظيفة الأساسية لهذا الكشف، بكلتا ناحيتيه، هي انكشاف الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها تلك في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر، واضفاء صفة الأصالة على صفتها «المعاصرة»، أي الوصول إلى رؤية الأصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل، ونفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما.

إن توظيف معرفتنا المنهجية للتراث بهذه الطريقة، وعلى هذه الأسس، ينتهي بنا إلى نتيجة بالغة الأهمية في موضوعنا، هي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها اسقاطاً للماضي على الحاضر، إلى كونها قضية الحاضر نفسه، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً، رغم التقدم الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه، سواء كان التقطع داخلاً في طبيعة الوحدة الدياليكتيكية لهذا المجرى أم كان من نوع التقطع القسري الطارىء من جانب القوى المعادية لمحتوى الحركة الثورية العربية الحاضرة.

إن وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما أوضحنا حتى الآن، يكشف أن المسألة ليست هي «ان نحتكم، في حلولنا لمشكلاتنا، إلى المعايير نفسها التي كانوا (أي الأقدمون) قد احتكموا إليها»، كما يفكر الآخرون في موضوع علاقتنا بالتراث، فإن مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معاً. وذلك لسببين متداخلين: **أولهما**، أن مشكلات الأقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة. **وثانيهما**، إن «المعايير» التي كانوا قد «احتكموا إليها» نابعة من مشكلاتهم

وظروفهم تلك، وهي ـ كما قلنا ـ غير متماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة أيضاً من المستوى المحدود، نسبياً، لتطور أدوات المعرفة ومادتها وأشكالها في عصرهم، فهي إذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبياً، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر. فلا بد أن تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصح إذن أن نرجع «في حلولنا لمشكلاتنا» إلى معايير الأقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرنا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس ـ بدرجة أولى ـ بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر.

بناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر إلى التراث والمنهجيات السلفية، قديمها وحديثها، يظهر الفارق أيضاً بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا وصورته كما تكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها. إنَّ السمات العامة للصورة، في هذه المنهجيات، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري. ولذا يبدو المجتمع العربي ـ الإسلامي في هذه الصورة مجتمعاً قدرياً صرفاً تغيب عنه فاعلية الإدارة البشرية كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة في هذا المجتمع، أي القوى المنتجة له حاجاته المادية، بل لا نجد لهذه القوى حضوراً في حركة تاريخه رغم أنها هي ـ في الواقع ـ مصدر فعل الصيرورة في حركة هذا التاريخ. إنَّ المناهج السلفية، القديمة والحديثة، حين ترسم صورة التراث وصورة المجتمع الذي أبدع هذا التراث، حاملة تلك السمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع، إنما تنتج بذلك شكلاً ايديولوجياً ينعكس فيه، على نحو غير مباشر، وبغير وعي أحياناً، طابع الايديولوجية البرجوازية العربية في الحاضر متداخلاً مع طابع الايديولوجية الاستعمارية بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الأسس المادية لكلتا الايديولوجيتين.

أما صورة التراث، كما تتكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية

وايديولوجية هذه الرؤية، أي ايديولوجية القوى الأساسية الثورية في حركة التحرر العربية، فإنها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي ـ الاسلامي تراثه الفكري. إن السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية، غير المباشرة، مع حركة هذا المجتمع بعينه، بمشكلاته وخصائصه التاريخية، بتناقضاته وبالأشكال الفكرية المعبرة ـ بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية ـ عن أنواع الصراع الاجتماعي والإيديولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات. إننا نرى، في هذه الصورة، حضور القوى البشرية الفاعلة الصانعة للتاريخ، ونرى فيها حركة التحول والصيرورة تجري وفقاً لحتميات القوانين العامة لتطور المجتمع بتفاعلها الحي مع حتميات القوانين الداخلية الخاصة بتاريخية هذا المجتمع الخاص، ولا تجري وفقاً لحتميات غيبية قدرية خارج إرادة الإنسان ـ المجتمع. وفي الوقت نفسه نرى في هذه الصورة الواقعية للتراث ملامح من صورة الحاضر كذلك، لأن الحاضر كائن في صورة التراث هذه بوجهين متلازمين: أولهما، وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي أضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي. وثانيهما، وجهه المتمثل بالأيديولوجية الثورية القائمة في الأساس الاجتماعي لهذا المنهج.

ـ 6 ـ

إذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث، أي إذا كانت هذه المناهج تنظر إليه نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث، أي أنه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب؟

لا بد أن نضع هذا السؤال في حسابنا لكي نجلو الحقيقة كاملة بشأن منهجنا في هذا الكتاب. أول ما ينبغي التذكير به، في مجال الإجابة عن السؤال، إن المنهج يحمل صفة: «**المادي التاريخي**». هذه الصفة بذاتها هي

مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها. فإن كونه ـ أولاً ـ «مادياً» لا يعني أنه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي أو فلسفة مثالية. هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتأريخ الفلسفة بوجه خاص، كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور[1]. والأمر بالعكس في المنهج المادي التاريخي. فهو لأنه منهج مادي تاريخي، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر، بل جوانبه كلها. فما دامت المثالية من الأشكال التاريخية للفكر، فلا بد لهذا المنهج أن ينظر إليها بقدر ما ينظر إلى الأشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان أم غير فلسفي، لأن كلاً من هذه الأشكال وتلك هو واقع تاريخي، فإهماله إذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال أي جزء من موضوعها. ثم أن الأشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية، جميعها نتاج ايديولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي، أي أنه من نتاج هذا الواقع، وما دام المنهج المادي التاريخي يتحدد ـ مضموناً واتجاهاً ـ بكونه تفسيراً[2] للتاريخ، تاريخ المجتمع أو تاريخ الفكر، على أساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للإنسان، لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط[3] فإنه من طبيعة هذا المنهج إذن أن يدرس أشكال الفكر

---

(1) راجع ما ورد بهذا الصدد في ص 28، مع الهامش.

(2) من خصائص المادية التاريخية في العلم الماركسي أنها ليست منهجاً لتفسير التاريخ، لتفسير العالم وحسب، بل هي كذلك منهج لتحويل التاريخ، لتحويل العالم، خلافاً لما كانت تضعه الفلسفة من مهمات لها قبل الفلسفة الماركسية. من هنا قال ماركس، بصدد كلامه على فيورباخ ان الفلسفة كانت تفسيراً للعالم وهي الآن تحويل للعالم. كان البحث يجري في تفسير العالم الروحي ـ المثالي ـ، أما الآن ففي تحويل العالم الموضوعي المادي.

(3) إن لكل من أشكال الوعي العليا تاريخه الخاص دون شك. ولكن حيث كونها جميعاً أشكالاً للوعي الاجتماعي، كان لا بد من النظر إليها من جهة طابعها الاجتماعي هذا الذي يحدده ـ في آخر المطاف ـ أسلوب الانتاج في حياة الناس المادية.

المثالي على مستوى دراسته أشكال الفكر المادي، من حيث هي جميعاً ـ كما قلنا ـ من نتاج الواقع المادي الاجتماعي في نهاية الأمر. نقول ـ من نتاجه ـ مع التفريق ـ بالضرورة ـ بين النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي (الفكري) غير المباشر، فإن هذا الأخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبي عن القوانين العامة لتاريخ تطور النشاط المادي الاجتماعي المباشر.

على أساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي، بنينا عملنا في هذا الكتاب.. بمعنى أن عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في أصول التراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي مع اهمال الأشكال المثالية الطاغية على هذا التراث. بل نقول إنَّ مثل هذا الحصر ـ حتى لو أننا أردناه أو حاولناه ـ غير ممكن عملياً، فضلاً عن كونه غير صحيح منهجياً. ذلك لأسباب عدة، منها: أولاً، إنَّ الفلسفة العربية ـ الإسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والدياليكتيكية مع العناصر المثالية والميتافيزيقية إلى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها، ووضع اليد على كل منها بخصائصه وتجلياته التاريخية. ثانياً، إنه قلما نجد فلسفة مثالية صافية، في القديم أو الحديث، في الشرق أو في الغرب. ففي كثير من التعاليم الفلسفية المثالية تكمن جوانب مادية أو ديالكتيكية، وهكذا أيضاً شأن الفلسفات المادية في ما قبل المادية الديالكتيكية ـ الماركسية. على الباحث إذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لإعادة النظر فيها انتقادياً واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الأغلفة الصوفية والمثالية عنها. ثالثاً، إن النظر إلى الفلسفة يجب أن يكون نظراً إليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الأفكار المختلفة وتفاعلها فيه، وبتصارع المادية والمثالية، الديالكتيك والميتافيزيك[1] خلال هذا المجرى. أي أنه يجب النظر إلى تاريخ الفلسفة كمنظومة من المدارس

(1) من الواضح هنا ان المقصود بـ «الميتافيزيكي» معناه المقابل للديالكتيك، لا معناه المقابل للعالم الطبيعي ـ الفيزيك ـ.

والتيارات المتفاعلة، مع كونها جميعاً في نزوع دائم إلى الارتقاء من البسيط إلى المعقد، من الأدنى إلى الأعلى. إن كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق أيضاً على الفلسفة العربية ـ الاسلامية ذاتها، ذلك بالإضافة إلى خصوصيتها الآتية إليها من وضعها التاريخي المعين.

لهذا كله كان علينا أن نكتشف، في هذه الفلسفة، مكامن النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما.

ـ 7 ـ

هنا ينبغي أن نضع مسألة منهجية كان علينا مراعاتها أيضاً في عملنا، هي مسألة: كيف نحدد أشكال المادية، أو أشكال المثالية، في فلسفة عربية ـ اسلامية ظهرت وعاشت في العصور الوسطى في مختلف الدول الإسلامية وكانت تتميز وقتذاك بخصائص وظروف لا تتماثل حتى مع خصائص وظروف أخرى في سائر مناطق الدول ذاتها في الحقبة التاريخية نفسها؟

نضع هذه المسألة انطلاقاً من واقع تاريخي منهجي معاً كان لا بد أن يؤخذ في الحسبان. هذا الواقع وهو أن المادية الفلسفية، كشأن المثالية الفلسفية، لم تتخذ شكلاً واحداً ثابتاً على مدى عصور الفلسفة، بل كانت تتخذ أشكالاً عدة خضوعاً لتطورات متلاحقة على مراحل متعاقبة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية. فإن تحليل تاريخ المادية الفلسفية يكشف انها كانت حركة نامية بحيث كانت في كل مرحلة لاحقة تتغلب على نواقص مرحلتها السابقة.

إن الأساس في تغير أشكال المادية الفلسفية يبرز عند ملاحظتنا المبادىء العامة الآتية: 1 ـ إن هناك موقفاً مشتركاً تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الأشكال، وهو الموقف الذي ينظر إلى العالم المادي إنه الأسبق من الوعي وجوداً، وإنه الواقع الموضوعي الأزلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخرى خارجة عنه، في حين أن الموقف المشترك بين مختلف أشكال المثالية، بقسميها: المثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية، هو النظر إلى العالم المادي أن لا وجود له مستقلاً عن الوعي (المثالية الذاتية)، أو عن قوة ما أزلية خارج وجوده (المثالية الموضوعية). 2 ـ رغم اشتراك مختلف

أشكال المادية بموقفها ذاك من العالم المادي، لا بد من ملاحظة علاقة كل منها، في مرحلة تاريخية معينة، بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها، وملاحظة أن هذه العلاقة تمارس تأثيرها على طابع شكل المادية في تلك المرحلة. 3 ـ ولا بد أيضاً من ملاحظة علاقة كل منها بالعلوم الطبيعية، وبالمرحلة التي بلغ إليها تطور هذه العلوم. فإن لهذه العلاقة تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية، على مثال ما نلحظ من أثر العلاقة التاريخية بين المادية الميكانيكية وعلم الميكانيك في مرحلة تطور هذا العلم كظاهرة بارزة يتسم بها عصرها.

بالنظر إلى هذه المبادىء الثلاثة أمكن تصنيف بعض أشكال المادية الفلسفية، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الآتي:

المادية الساذجة: هذه أول أشكال المادية عرف في التاريخ عند أقدم الفلاسفة. لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف دياليكتيكي عفوي من ظواهر العالم. كان هذا الشكل جزءاً من المعرفة البشرية الكلية غير المتجزئة عن العالم، إذ كانت «العلوم» متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض. يعبر هذا الشكل الساذج للمادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية. أبرز ممثلي هذه المادية: طاليس[1] وانكسيمانس[2]، وانكسماندر[3]، وهراقليط[4]

---

(1) Thalès، (621 ـ 550ق.م)، حاول وضع نظرة متكاملة إلى حد ما عن تركيب العالم كوحدة مادية متكاملة. كان يرى أن الماء أساس أولي لكل شيء موجود. في رأيه ان الأرض تتخذ شكل اسطوانة مستديرة قائمة في الماء.

(2) Anaximène، (588 ـ 524ق.م.)، كان يرى ان الهواء هو أساس كل موجود، وان كل أشياء العالم ناشئة عن تكثف الهواء وتخلخله.

(3) Anaxemandre، (611 ـ 547ق.م)، طرح مسألة أصل العالم على وجه آخر: أساس العالم لا يكمن في مادة ملموسة، بل في مادة غير محددة سماها «ابيرون». ونشوء الأشياء الموجودة يتعلق بالتفاعل بين البارد والحار كصفتين ملازمتين للـ«ابيرون» الذي هو غير متناه، وهو مقولة مجردة كمقولة المادة في الماركسية.

(4) Héraclite،(520 ـ 470ق.م)، يربط مؤرخو الفلسفة الماديون باسم هيراقليط نشوء الدياليكتيك كأسلوب متكامل تقريباً لتحليل كل شيء موجود. يرى لينين ان هيراقليط عبر بشكل جيد جداً عن بعض موضوعات الدياليكتيك الجوهرية (الدفاتر الفلسفية).

وديموقريطس[1]، وابيقور[2].

ب ـ **المادية الميتافيزيقية**: هي مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين: السابع عشر والثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر. انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم، وهو موقف يعتمد ـ في الأساس ـ على المعرفة الطبيعية الميكانيكية. فقد كانت الفلسفة، خلال هذه الحقبة، تتغذى بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك أكثر من غيره وأصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة. كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن ايديولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر.

= هيراقليط رأى أن أساس كل موجود يجب ان يكون مادياً، وان النار هي الأساس المادي الأولي، فهي متحركة وفي حالة التغير دائماً تنشأ وتزول باستمرار. يفسر الروح تفسيراً مادياً. كل شيء يتحول إلى شيء آخر وفقاً لقانون الضرورة.

(1) Démocrite (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م) هو وليبوسيوس واناغساغوراس مؤسس المذهب الذري: افترضوا وجود الجزيئات غير المتناهية عددياً، لا تقبل التجزئة، يوجد الفراغ حيث تجري حركة الجزيئات الكثيفة كثافة مطلقة، المختلفة الأشكال والأحجام، الذرات والفراغ أزلية. أثبت ديموقريطس صحة المعرفة الحسية دون تناقض مع المعرفة العقلية ـ ضد زينون. لا يوجد في العالم سوى الذرات والفراغ. يقول بأزلية الوجود والزمان. كل موجود يوجد بسبب وبحكم الضرورة، حتى الصدفة بسبب، يفسر وجود الالهة تفسيراً مادياً.

(2) Epicure (341 ـ 270ق.م)، فلسفته هي المرحلة العليا في تطور المذهب الذري اليوناني القديم. يظهر في نظرية المعرفة حسياً. ينطلق من مواقف مادية. ويرى مع ديموقريطس انه لا يوجد سوى الذرات والفراغ: جميع الأشياء والظاهرات الطبيعية هي تركيبات مختلفة للذرات. النشوء والزوال ليسا سوى عملية جمع وتبعثر للذرات. لا شيء ينشأ من لا شيء، ولا شيء يتحول إلى لا شيء.. تجاوز ديموقريطس بحله مسألة وزن الذرات فأكد أن لها وزناً. بحث عن مصدر حركة الذرات في داخلها (المصدر الداخلي ـ الذاتي لحركة المادة). فكرته بانحراف الذرات عن الخط المستقيم اسهمت في تطوير المادية اليونانية القديمة. قرن السعادة بالمعرفة، فلا سعادة دون معرفة مكان الانسان في العالم، ودون تحرير الإنسان من الخوف: الخوف من الالهة، من الموت، من الحياة الغيبية. انكر تدخل الإلهة في شؤون الطبيعة ومصير الإنسان والعالم. مدرسته آخر المدارس المادية الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة.

جـ ـ مادية الديمقراطيين الثوريين: ظهر شكل المادية هذا خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبة الشرقية وآسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية. مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الدياليكتيكي من ظواهر العالم، وهي تعبر ـ بالأساس ـ عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر.

د ـ المادية الدياليكتيكية: هذه هي الشكل الأخير للمادية، تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة. هي المادية الماركسية معبرة عن ايديولوجية البروليتاريا أي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم.

يجب القول هنا أن هذا التصنيف لأشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل. فإن معرفتنا عن كل أشكالها لا تزال غير كافية أولاً، وهناك ـ ثانياً ـ أشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة، بل بقيت في طور التكون الجنيني. لم تذكر ـ مثلاً ـ أشكال المادية في القرون الوسطى خلال التصنيف السابق. ذلك لأن الصراع بين المادية والمثالية في القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسمية (Nominalisme) والواقعية (Réalisme)[1] فلم تتوضح صياغة كل من أشكال المادية وأشكال المثالية على نحو يضعها في عداد الأشكال المصنفة

---

(1) في القرون الوسطى المسيحية كانت الاسمية والواقعية هما التياران الرئيسان اللذان ينضوي إليهما مختلف مذاهب الفلسفة «المدرسية» (Scolastique)، وهما الوجه التاريخي المميز لصراع المادية والمثالية داخل هذه الفلسفة، إذ كان التيار «الاسمي» يمثل الجانب المادي لهذا الصراع، والتيار «الواقعي» يمثل الجانب المثالي. ذلك ان ـ الاسميين ـ كانوا ينفون وجود العام ـ الماهيات ـ ويثبتون الوجود الحقيقي للأشياء (الجزيئات ـ الخاص) ويقولون انه ليس للعام من الوجود سوى الاسم فقط، في حين ان الواقعيين كانوا ـ على العكس ـ يرون الوجود الواقعي للعام دون الأشياء. من أشهر ممثلي الواقعية المدرسية: سكوت اريجنا (810 ـ 877)، وبعده الفيلسوف اللاهوتي ـ انسلم ـ أسقف كانتربري. ومن أشهر ممثلي الاسمية: الفيلسوف الفرنسي روسلان (1050 ـ 1120) الذي تعتبر وجهة نظره بأن كلمة ـ «العام» تسمية لفظية لا واقع لها، أول تجليات الإسمية المادية في «مدرسية» القرون الوسطى، ثم جاء الممثلون الانكليز للاسمية، وأشهرهم: دون سكوت (1274 ـ 1208) وروجر بيكون (1214 ـ 1294) وولهلم اوكان (ـ 1341).

تاريخياً. من هنا قال مؤرخ المادية الألمانية لانغيه[1] بأن الماديين في القرون الوسطى بلغوا الحد الأقصى من المهارة في اخفاء أفكارهم الحقيقية، وكانوا يطورون المادية والالحاد في دراساتهم على حين كانت هذه الدراسات تدافع، من حيث الشكل، عن الله والدين واللاهوتية.

أما المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، فهي على غرار مادية القرون الوسطى في أوروبة، من حيث أنها كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الاسلامية. وهذا مما أتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها، من العرب والاسلاميين والمستشرقين، أن يجدوا «المبررات» لطمسها أو تجاهلها أو تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها. لذلك كان علينا أن نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد أشكال المادية في تراثنا الفلسفي، إلى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية، آخذين بالحسبان أهمية الاجابة الحاسمة ـ إذا أمكن ذلك ـ عن السؤال الآتي: كيف نقيس هذه الأشكال بالذات لدى محاولة تحديدها: ابمقياس الأشكال المادية كما تتجلى في عصرنا، عصر المادية الدياليكتيكية، أم كما تتجلى في عصر المادية اليونانية القديمة (أشكال المادية الساذجة)، أم بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي أبو بكر وابن رشد، وما مقياس عصرهم هذا؟

كان لا بد أن نعتمد المبادىء الثلاثة التي سبق ذكرها (ص41 ـ 40) في سبيل الاجابة الأولية عن السؤال، لأنها مبادىء مؤسسة على مقتضيات المنهج الذي نتبعه، أي كان لا بد أن نراعي ـ عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف أشكال المادية ـ علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينعكس ـ بشكل ما ـ في هذه النزعات، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان

(1) لانغيه (Lange) من كبار ممثلي الفلسفة البرجوازية، وهو مؤرخ فلسفة. اشتهر بكتابته الدراسة الأولى لعلم التاريخ المادي البرجوازي. في سنة 1866 صدر كتابه المسمى بـ «تاريخ المادية وانتقاد أهميتها في العصر الراهن» وأعيد اصداره سنة 1969 اذ اعتقد الفلاسفة البرجوازيون ان هذه الدراسة حطمت المادية نهائياً!.

يكتب فيها هذا التراث. إن الأخذ بهذه المبادىء الثلاثة، أو بالمبدأين الآخيرين منها بخاصة، يفرض ـ قطعاً ـ نفي تحديد أشكال المادية في تراثنا الفلسفي بمقياس أشكال المادية الديالكتيكية المعاصرة، أو بمقياس أشكال المادية اليونانية القديمة، أو بأي مقياس آخر لا صلة له بالنظام الاجتماعي الذي ارتبط تاريخ الفلسفة العربية ـ الاسلامية بتاريخه، ولا صلة له أيضاً بالمستوى التاريخي الذي بلغه تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة وذاك النظام ذاته. إن اشتراط الصلة بالنظام الاجتماعي المعني هنا، أمر تقرره حقيقة كون الفلسفة شكلاً خاصاً من أشكال الوعي الاجتماعي وكون أسلوب الانتاج المادي للنظام الاجتماعي المعين هو المحدد الأساس في اضفاء السمات المتميزة على هذا الشكل الخاص. وأما اشتراط الصلة بمستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة فيرجع إلى حقيقة كون المعرفة الفلسفية، من حيث اتجاهها المادي، يتوقف تطورها في هذا الاتجاه على مدى ما تبلغه المعرفة العلمية عن الطبيعة من تقدم في سير قوانينها الموضوعية. وهذه الحقيقة ترجع ـ بدورها ـ إلى ما يؤكده تاريخ المعرفة البشرية في مختلف عصوره ويؤكده واقع عصرنا الحضاري الراهن من ان المعرفة العلمية عن الطبيعة هي جزء في أساس كل تطور يدفع بسائر فروع المعرفة إلى أمام، ولا سيما المعرفة الفلسفية من حيث نظرتها إلى الكون والطبيعة والمجتمع. إن لهذه الموضوعة أساسها الاجتماعي، وهو كون معرفة الإنسان عن الطبيعة مرتبطة بعالمه الخارجي المادي مباشرة، فهي مرتبطة إذن بنشاطه المادي الاجتماعي بالضرورة، بل إن ارتباطها بهذا النشاط حقيقة عملية يشهد بها تاريخ الحضارات البشرية بأسرها، إذ كانت دائماً حاجات الإنسان المادية هي الدافع، خلال انتاجه إياها، إلى الكشف عن قوانين الطبيعة لتوظيفها في انتاج هذه الحاجات. وفي الوقت نفسه كان يجري التفاعل المتبادل بين تطور انتاج الحاجات المادية للمجتمع وتطور العلوم الطبيعية. خلاصة القول إنه كما يكون تطور الانتاج المادي محدِّداً لتطور الوعي البشري الذي تعتبر الفلسفة أحد أشكاله العليا، كذلك يكون تطور العلوم الطبيعية محدِّداً لتطور أشكال هذا الوعي.

- 8 -

ظهر، في ما تقدم، أن «الوضع التاريخي» المعيَّن هو المرجع في تحديد الأشكال التي اتخذتها النزعات[1] المادية في التراث العربي - الإسلامي الفلسفي. فما العوامل المحددة لطابع «الوضع التاريخي» هذا؟ هناك عاملان رئيسان مبدئياً، هما: **أولاً**، طابع أسلوب الإنتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلَّة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً، في المجتمع العربي - الاسلامي خلال العصور العباسية. ثانياً - طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي، بالأخص).

على أساس من هذين العاملين الرئيسين، ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت أشكالاً غير ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الدياليكتيكية بمستواهما الملائم للوضع التاريخي ذاك. إنَّ هذا التردد ناشىء عن المواقف المترددة لفلاسفة التراث أنفسهم من جهة أولى، وعن اختلاط النزعتين (الميتافيزيقية، والدياليكتيكية) في اتجاهات العلوم الطبيعية حينذاك، من جهة ثانية. وأظهر ما يتجلّى الشكل الدياليكتيكي حين يجري الكلام في نصوص التراث على موضوعات الحركة والزمان والمكان من حيث علاقة كل منها بالمادة[2]. وذلك هو احدى

---

(1) نستعمل كلمة «الميل» كما نستعمل غالباً كلمة «النزعة» - وهما مترادفان في تعبيرنا - للتمييز بين ما هو مادي أو دياليكتيكي بالمعنى العلمي الكامل المعاصر، وبين ما هو لم يستكمل عناصر المفهوم العلمي للمادية الدياليكتيكية، أو ما هو لم يصل درجة الموقف المادي الثابت غير المتردد. وعلى هذا الأساس جاء تعبير - النزعات المادية - في تسمية هذا الكتاب، بالرغم من أن البحث أوصلنا أحياناً إلى مواقف مادية ثابتة في بعض القضايا الفلسفية لدى بعض فلاسفة التراث.

(2) ورد في مباحث الحركة والزمان والمكان عند أبرز ممثلي الفلسفة العربية - الإسلامية (الفارابي، ابن سينا)، ما يؤدي إلى القول بالتلازم الضروري بين المادة وكل من الحركة والزمان والمكان، وان لم يبلغ ذلك حدود ما تقول به المادية الدياليكتيكية (الماركسية) من كون الحركة والزمان والمكان أشكالاً للمادة.

ظاهرات تطور المفاهيم الفلسفية بارتباطها مع مستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر فلاسفة التراث، إذ كانت دراساتهم عن الحركة في الطبيعة بوجه خاص قد بلغت نسبة ملحوظة من التقدم في ذلك العصر، وقد اكتسب هذا التقدم مكانه المؤثر في الدراسات الفلسفية بفضل أن أولئك الفلاسفة أنفسهم كانوا يجمعون إلى التفكير الفلسفي ممارسات نظرية وتجريبية في شؤون الطبيعة. أما ما ذكرناه من تردد نزعاتهم المادية بين أشكالها الميتافيزيقية الباكرة وأشكالها الديالكتيكية الباكرة أيضاً، فقد يصح التمثيل له هنا بنموذج من طريقة ابن سينا في طرحه قضية العلاقة بين العام والخاص وفي الحل الذي قدمه لها، سواء من حيث كون العلاقة بينهما مقولة وجودية في الطبيعة أم من حيث كونها مقولة منطقية في التفكير. إن هذه العلاقة يمكن أن تتخذ عند ابن سينا ثلاثة أشكال: 1 ـ يمكن أن يكون العام (الماهية) داخل الخاص (الشيء \ الجزئي أو المنفرد). وهذا هو موقف هيغل. وفي هذا الشكل تبرز وجهة نظر أرسطو أيضاً، وفيه تكمن فكرة الحلولية. 2 ـ يمكن أن يكون العام قبل وجود الأشياء. وهنا موقف مثالي أفلاطوني. 3 ـ يمكن أن يكون العام بعد وجود الأشياء. وهنا موقف مادي. وقد برزت الاتجاهات الثلاثة هذه في «مدرسية» القرون الوسطى، أي: اتجاه أرسطو، واتجاه أفلاطون، واتجاه المادية. وتنبغي الإشارة، في هذا السياق، إلى أن «مادية» الفلسفة العربية ـ الإسلامية والفلسفة «المدرسية» الأوروبية ظهرت قبل الميكانيكيين. فهكذا نرى إذن تردد ابن سينا في هذه القضية بين الموقف الميتافيزيقي، والموقف المثالي الخالص، والموقف المادي الذي يكمن فيه ـ إلى حد ـ شكل ديالكتيكي، لكون العام يكتسب وجوده، في هذا الموقف، من وجود الخاص.

ـ 9 ـ

قلنا إنَّ «الوضع التاريخي» لخصائص التراث الفلسفي يتحدد، مبدئياً، بأمرين رئيسين عرضناهما في السطور السابقة، غير أن ذلك لم يكن على سبيل الحصر. فإن الحصر هنا أيضاً مخالف لمنهجنا العلمي. لذا كان لابد

لنا من مراعاة بعض العوامل الأخرى في تحديد «الوضع التاريخي» لكل تراث فلسفي، ولا يشذ التراث العربي ـ الاسلامي عن غيره من حيث التأثر بهذه العوامل، بل سنرى ذلك متوفراً فيه بصورة جعلت منه شكلاً تاريخياً لهذا التأثر. ومن هذه العوامل ما يعد من الحتميات التي توجه تطور الفلسفة وتاريخها. وسنخص بالذكر منها أهم عاملين، هما:

أولاً ـ عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة أو الداخلية (القومية، الوطنية، الاقليمية...) وبين الظروف العامة أو الخارجية (العالمية). إن هذه الصلة وما تنتجه من أشكال الوعي الاجتماعي، ذات تأثير حتمي أيضاً على اتجاه تطور الفلسفة أو شكل تطورها. إن ذلك يعني أن ما يتعلق بتطور الفلسفة لا يتوقف على الظروف الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك فقط، بل يتوقف أيضاً على الظروف القائمة خارجه: الظروف العالمية أو القارية أو ظروف المنطقة ذات المجتمعات المتعددة الأكثر تشابهاً في أكثر من وجه واحد. إن الكلام على هذا العامل الخارجي أمر ذو أهمية في مجال دراسة التراث الفكري، والفلسفي بخاصة، دراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي. وتبرز أهميته كذلك في مجال دحض تلك الموضوعة التي تتحدث عنها الأدبيَّات البرجوازية لتاريخ الفلسفة: موضوعة **«الحضارات المقفلة»** أو **«الثقافات المقفلة»**، أي التي تنحصر علاقاتها في نطاق الظروف المحلية أو الداخلية لشعب واحد، أو أمة واحدة، أو منطقة واحدة، من غير أن تكون متأثرة بغيرها ولا مؤثرة في غيرها من الحضارات والثقافات الأخرى. مثل هذه الموضوعة نجدها عند شبنغلر وتوينبي وأمثالهما من مؤرخي الحضارات. إن أفكاراً من هذا النوع يتأكد خطؤها المنهجي بفقدان السند التاريخي لها. فإن التاريخ لا يحفظ في ذاكرته حضارة أو ثقافة مقفلة على هذا النحو. فهل يمكن أن تنطبق هذه الموضوعة على الحضارة أو الثقافة الصينية مثلاً، أو الهندية، أو العربية؟ قد يمكن أن تكون ثقافة ما مقفلة نسبياً، أي في مرحلة تاريخية عابرة، في حين تكون متأثرة أو مؤثرة، أو جامعة بين التأثير والتأثر معاً، في مراحل تاريخية أخرى، كالثقافة العربية ـ على سبيل المثال ـ التي تأثرت بأكثر من حضارة أو ثقافة عالمية (الهندية،

الفارسية، اليونانية...)، كما كان لها تأثيرها ـ بعد ـ على الحضارة والثقافة الأوروبيتين، ثم أصبحت متأثرة بهما في العصر الحديث. وهكذا شأن سائر الحضارات والثقافات العالمية. بل لقد يكون الكلام على «الحضارات» ـ بصيغة الجمع ـ موضع نقاش، من حيث أن للبشرية حضارة مشتركة أسهمت في تكوين عناصرها المتنوعة شعوب وأمم وأجناس متنوعة في مختلف أجيال تاريخ البشرية الحضاري، على نحو من التفاعل المتصل والمتقطع، أي أن تاريخ الحضارة البشرية يقوم على أساس وحدة دياليكتيكية بين منجزات الشعوب، بمعنى أن الشعوب كلها تمر بمراحل متشابهة من التاريخ في مختلف مناطق العالم، ولكنَّ كلاً منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة. وإذا كان لا بد من القول بظهور عدة «حضارات»، فلا بد من تفسير هذا التعدد على أساس تلك الوحدة الديالكتيكية ذاتها. ولذلك نلحظ في مسارها جميعاً نوعاً من التواصل الأفقي التعاقبي بحيث لا نجد حضارة لاحقة تنفي حضارة سابقة أو تلغيها، بل ـ بالعكس ـ تؤكدها بالتداخل معها ثم بتكييف بعض عناصرها وفق مقتضيات الظروف الخاصة بها ـ أي بالحضارة اللاحقة ـ وتطوير عناصر أخرى أو إغنائها بإضافات جديدة أكثر تطوراً، ليبقى المجرى العام للحضارة البشرية مواصلاً مساره وفقاً لمنطق التطور الصاعد وهو تطور صاعد حتى بتعرجاته الكثيرة، بل صاعد حتى بالتقطعات الحادثة المتوحدة في حركة هذا المسار العام. أما إذا جرى الكلام على تاريخ الفلسفة بخصوصها بين أشكال الثقافات أو الحضارات العالمية، فإنه حتى مع افتراض الأخذ بفكرة الحضارة أو الثقافة «المقفلة» لا بد من الاعتراف بأن تطور الفلسفة لم يكن يحدث يوماً بفعل الظروف الخاصة وحدها، بل بفعل الظروف الخارجية (العامة) كذلك. ولكن، لا بد من الاعتراف مع ذلك ـ وهذا أمر يعنينا هنا جداً ـ بقانون موضوعي، هو أن تأثير الظروف الخارجية إنما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهراً فيها، غير منفصل عنها، وإلا كان هذا التأثير مصطنعاً وزائفاً، أو موقوتاً عابراً. ثم هناك قانون موضوعي آخر لا بد من مراعاته أيضاً في فهم الصلة المتبادلة بين الثقافات ـ وبالتحديد بين الفلسفات ـ هو أن درجة تأثير

العامل الخارجي تتوقف كذلك على مدى التقارب بين ظروف الحياة الاجتماعية والفكرية في هذا البلد والظروف نفسها في البلد الآخر، أي بين البلدين اللذين يتبادلان التأثر والتأثير، أو بين البلد المتأثر والبلد المؤثر. فكلما كان هذا التقارب أقوى فأقوى كانت درجة التأثير متناسبة تناسباً طردياً مع درجة التقارب، على أن يؤخذ بالحسبان نوع التقارب بين مستويات العلوم والعلاقات الطبقية وعلاقات الانتاج.

ثانياً ـ وينبغي بعد هذا في سبيل تحديد «الوضع التاريخي»، أن نحسب حساباً خاصاً لعامل آخر يتعلق بميزة الاستقلالية النسبية للفلسفة. إن هذه الاستقلالية تظهر بمظاهر مختلفة. فقد تظهر مثلاً ـ وهذا ما نقصده الآن ـ بصورة **التتالي**. نعني أن كل جيل جديد من الأجيال البشرية المتتالية يجد أمامه علاقات مادية موضوعية متكوّنة قبله بصورة مستقلّة عنه. ولذا كل جيل جديد يرى نفسه أيضاً أمام مجموعة من الايديولوجيّات تطورت قبله بصورة مستقلّة عنه كذلك. أي أن هذا الجيل يتسلّم كمية معينة من المواد الفكرية التي تكونت في أجيال متعاقبة سَبَقته على نحو مستقل عن رغبته وتأثيره. لذلك لا تعد هذه المنتجات الفكرية، التي يجدها الجيل الجديد جاهزة أمامه من الماضي، انعكاساً للمثال (Idéal) الذي تكوّنه الظروف المادية القائمة في حاضر هذا الجيل، وإنّما المسألة في مثل هذه الحالة هي أن المنتجات الفكرية الموروثة تقع في طريق التحول خلال الظروف الجديدة في الحاضر. وبعبارة ثانية: إن تطوير كل فكرة جديدة، أو كل نظرية جديدة، مستحيل من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولاً كيفياً (نوعياً) وفقاً لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة. بروح هذا التفكير المنهجي كان لينين يؤكد، في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية، أنَّ الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الأساسي لتطور البشرية، بل ـ بالعكس ـ جاءت بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية. إن توكيد هذه الفكرة هو ـ في الوقت نفسه ـ توكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي، أي موقف الحفاظ على هذا التراث، ولكن لا لذاته كتراث، بل لإكتشاف ما

يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف أجيال البشرية في مختلف شعوبها، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة، أي تحولاتها النوعية خلال «عملية» مزدوجة من: التحولات الاجتماعية أولاً، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشرية ثانياً.

في هذا الضوء، بكل وضوحه، ينكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات «الانتليجينسيا»(*) (Intelligentsia) العربية بدعوتها إلى حذف التراث الثقافي العربي، أو إلغاء التعامل معه كلياً[1]. إن هذه الدعوة العدمية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة «تحديث» التراث السلفية بالمعنى الذي سبق الكلام عليه. فإذا كانت هذه الأخيرة تعني **التطابق** أو **التماثل** بين الماضي والحاضر، فإن تلك تعني **التناقض** بينهما. وإذا كانت الأولى (أي دعوة «تحديث» التراث) تدعو إلى تبعية الحاضر للماضي «التغريب» المجتمع

(*) المقصود هو فئة المثقفين. (الناشر).

(1) ظهرت الدعوة إلى الغاء التعامل مع التراث الثقافي العربي بأشكال مختلفة ضمن تيارات فكرية ـ ايديولوجية مختلفة. ظهرت أولاً، في الثلث الأول من القرن العشرين، بشكل دعوة إلى استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية لقطع العلاقة تدريجياً مع هذا التراث ضمن تيارين: احدهما، في لبنان (الأب مارون غصن، ثم سعيد عقل) بدافع سياسي طائفي لعزل لبنان عن محيطه العربي، تعبيراً عن ايديولوجية البرجوازية اللبنانية الكولونيالية. وثانيهما، في مصر (عبد العزيز فهمي، سلامة موسى). وهذا التيار كان تعبيراً عن ايديولوجية البرجوازية المصرية الناشئة آنذاك على أساس النزعة القومية المصرية المستقلة عن القومية العربية (كان شعار ثورة 1919 المصرية: «مصر للمصريين») ثم ظهرت الدعوة نفسها، بعد حرب حزيران (1967) العربية ـ الإسرائيلية، بشكل آخر تحت ستار الزعم بأن هزيمة العرب في هذه الحرب ترجع إلى عوامل «حضارية» متأثرة بمرتكزات التخلف «الحضاري» المنعكسة في أدبيات التراث الفكري العربي ذاته. برز هذا الشكل الجديد بصفتين: أدبية، وفكرية نظرية، أي بصيغة صورة فنية (شعر انسي الحاج، نزار قباني مثلاً...)، وصيغة مفاهيم نظرية (ندوة الكويت حول موضوع «أزمة التطور الحضاري العربي» ـ نيسان 1974 ـ راجع مجلة «الآداب» بيروت، العدد الخامس، 1974) وقد جاءت فكرة الغاء التراث ضمنية غير مباشرة وربما غير مقصودة في بحوث ندوة الكويت هذه ولكن منطق هذه البحوث يؤدي إلى هذه الفكرة.

العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر، فإن الثانية (أي دعوة إلغاء التراث) تدعو إلى **قطع** الحاضر عن الماضي «لتغريب» المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد أصالة انتمائهما إلى ذلك التاريخ[1]. كلتا الدعوتين، إذن، رغم تناقض مفهوميهما، تلتقي الأخرى على صعيد مشترك، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما **في الحاضر نفسه**، لأن إحدى الدعوتين تقتلعهما من **الأصالة**، والأخرى تقتلعهما من **المعاصرة**، وكلا الأمرين «اغتراب» عن الحاضر، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى **الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة**، أي وحدة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فإذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب، انسلخ معنى الوحدة بكامله، فلم يبق الحاضر حاضراً بمفهومه التاريخي الدياليكتيكي. من هنا يتضح أن الدعوة إلى إلغاء التعامل مع التراث هذا، هي ـ بصرف النظر عن منطلقها الايديولوجي ـ تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة أو نظرية أو احتمال في هذا المجال.

ـ 10 ـ

بعد كل ما سبق من ايضاحات منهجية في سياق هذه المقدمة، نصل إلى مرحلة الاستقصاء التاريخي النقدي لمختلف المواقف من التراث الفكري

---

(1) حين نتكلم على أصالة الفكر العربي ـ ونعني به كل نتاج فكري كتب بالعربية ابتداء (غير مترجم) ـ فإنما نقصد بأصالته كونه مرتبطاً، موضوعياً، بواقع تاريخي اجتماعي معين يجد في هذا الفكر انعكاسات له من نوع خاص. ونحن نتمسك بهذه الأصالة لسببين: أولاً، لتوكيد هذا الارتباط كقضية منهجية. وثانياً، لتوكيد الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة (الحداثة)، أي لرفض مفهوم «المعاصرة» البرجوازي الكولونيالي المنفصل عن الأصالة. وهذا مفهوم عمل الاستعمار، في المجال الثقافي، خلال تاريخ طويل، لترسيخه في أذهان «الانتيليجينسيا» العربية بقصد التمهيد لإمكانية قطع الفكر العربي المعاصر عن «تاريخيته» (أصالته)، ليمكن توجيهه نحو الانصهار في التبعية الايديولوجية للفكر الغربي الاستعماري.

العربي ـ الإسلامي بعامة، ومن قسمه الفلسفي بخاصة، في الماضي والحاضر، هذا الاستقصاء تفرضه ضرورة منهجيَّة أيضاً. ذلك لكي نرى، في ضوء الايضاحات السابقة، وفي ضوء المقارنات التي يستوعبها هذا الاستقصاء، مدى الموافقة أو المخالفة للأسس النظرية والايديولوجية التي اعتمدناها في طريقة التعامل مع التراث، ولكي نبحث عن الأسباب الكامنة وراء كل موقف موافق أو مخالف لهذه الأسس، ثم لكي نستخلص من ذلك كله ـ في نهاية الأمر ـ صيغة موجزة في هذه المقدمة للجواب عن السؤال الذي طرح نفسه علينا منذ لحظة التفكير بمشروع تأليف هذا الكتاب، وظل يطرح نفسه طوال سنوات البحث والاستقصاء اللذين جعلا من هذا الكتاب نفسه جواباً عنه. كان السؤال هكذا: أيَّة ضرورة تدعو لإضافة كلام جديد حول التراث الفكري العربي ـ الإسلامي، والفلسفي منه بخاصة، بعد الكلام الكثير والحشد الضخم من المؤلفات الموضوعة عن هذا التراث منذ نهايات القرون الوسطى حتى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين؟

إن رصد المواقف المختلفة من هذا التراث، على نحو من الاستقصاء الشامل، في مؤلفات القدماء والمحدثين، هو الذي حدد لنا وجهة الإجابة عن السؤال المطروح هذا، وحدد لنا أيضاً أسلوب هذه الإجابة. فقد وجدنا، خلال البحث والاستطلاع، أن كثيراً من هذه المواقف، على اختلاف عصورها واختلاف بيئاتها الاجتماعية واختلاف معداتها المعرفية ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث، قد ظل في نطاق الموقف الوحيد الجانب، كما أشرنا في مستهل هذه المقدمة. ونحن معنيون في هذه المرحلة من المقدمة أن نعرض، بكثير من التفصيل، ما يلقي الأضواء الكاشفة عن صحة ما نزعم من دعوى أحادية الجانب في الكثرة الغالبة من تلك المواقف.

لن يكون هذا العرض سرداً مجرداً للأشخاص والمؤلفات. فإن هذه الطريقة أبعد ما تكون عن منهجيتنا في البحث، لأنها أقرب إلى التنازل الذاتي. ولكن، قد نلجأ إلى شيء من السرد اضطراراً خلال تحليل المواقف وتصنيفها بين هذا التيار وذاك.

إن الذين كتبوا في التراث الفكري العربي ـ الإسلامي: تاريخاً، أو تفسيراً، أو دراسة، هم مختلفون بانتماءاتهم التاريخية والاجتماعية والإيديولوجية، مختلفون بجنسياتهم الوطنية وبمستوى المعارف التي تنطلق منها رؤية كل منهم لمحتوى التراث. فإن منهم القدماء والمحدثون، ومنهم التقدميون والمحافظون، الماديون والمثاليون، السلفيون والعدميون، ومنهم العرب والشرقيون والغربيون، ومنهم المؤرخون واللاهوتيون والباحثون الاجتماعيون والفلاسفة. إن هذا التداخل **المعقد** بين مختلف الانتماءات تلك، لا يسمح لنا باختيار التصنيف **المبسَّط** الذي يفرز كل انتماء على انفراد. فلا بد إذن من اختيار التصنيف المتداخل على غرار الانتماءات المتداخلة ذاتها، لذا سنعتمد نوعين متداخلين من التصنيف: **أولهما، منهجي** يقوم على أساس اختلاف مناهج الرؤية للتراث والأساليب الفكرية في معالجته، **ثانيهما، توضيحي** يصنِّف الباحثين في التراث إلى ثلاثة فرقاء: 1 ـ العرب والشرقيين القدماء (بين القرون الوسطى والعصور المتأخرة حتى القرن الثامن عشر). 2 ـ العرب والشرقيين المحدثين (منذ القرن التاسع عشر حتى لحظتنا هذه من القرن العشرين). 3 ـ الباحثين الآخرين من مختلف الجنسيات الوطنية، ولاسيما المستشرقون منهم.

أما التصنيف الأول المنهجي فيشمل جميع الفرقاء الداخلين في التصنيف الثاني التوضيحي. لأن هؤلاء جميعاً لا يخرج أحد منهم عن أن يكون منتهجاً أحد الأساليب الفكرية الأربعة الآتية:

أولاً ـ أسلوب النظر إلى تاريخ تطورالفكر، ولا سيما الفلسفي منه، على أساس أنه **تاريخ أفكار** فقط أو نتاج فكر «**شخصي**» تنحصر علاقاته بأشخاص منتجيه، دون النظر إلى أية علاقة له أو لهؤلاء «الأشخاص» بظروف العصر الذي ينتسبون إليه ولا بخصائص المجتمع الذي عاشوا وفكروا ضمن علاقاته الاجتماعية وضمن الخصائص التاريخية المتميزة لهذه العلاقات، أي دون النظر إلى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية. إن الذين أخذوا بهذا الأسلوب الفكري في كلامهم على تراث الفكر العربي ـ

الإسلامي، من مختلف الفرقاء الثلاثة في تصنيفنا السابق، قد اكتفوا من الكلام على هذا التراث بطريقة سرد الأسماء والأفكار للمفكرين والفلاسفة العرب ـ الإسلاميين سرداً تسلسلياً وتفسيرياً مجرداً من كل علاقة تفاعلية بين أصحاب الأسماء والأفكار هذه وبين مجتمعهم وعصرهم. ولكن، هناك علاقة وحيدة كان ينصب عليها اهتمام أولئك المؤرخين والباحثين، هي علاقة التأثير أو التأثر بين اللاحق والسابق من مفكري التراث هذا، أو بين كل واحد منهم وبين هذا المفكر أو الفيلسوف وذاك من خارج الفكر العربي ـ الإسلامي، كمفكري اليونان والفرس والهند أو فلاسفتهم. ذلك يعني أن أولئك المؤرخين والباحثين يحصرون العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية أو التأثرات الذاتية، لكأن كل فرد يشكل عالماً وحده مستقلاً منعزلاً عن عالم الواقع الاجتماعي، ولكأن التأثرات المتبادلة بين الأفراد هي علاقات مجردة تجري مباشرة عبر هذه «العوالم» بذاتها وباستقلالها وانعزالها عن علاقات الواقع الاجتماعي.. ومن الواضح أن أسلوب النظر هذا هو ضرب من التفكير المثالي.

ثانياً ـأسلوب النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب، بعضها مع بعض، نظراً ميكانيكياً صرفاً، يكتفي بأن تنتقل ثقافة شعب إلى شعب آخر، بوسيلة ما، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت إليه، ولكي تنفي السمات الخاصة لثقافته وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي، أي سمات الثقافة الخارجية الوافدة. بهذا الأسلوب الفكري نظر الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية ـ الإسلامية، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الأوروبيين من الزعم أن هذه الفلسفة ليست عربية أو إسلامية إلا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية[1] التي تبناها العرب ـ الإسلاميون وانتسبت إليهم بكل مزاجها «الفسيفسائي» (الأفلاطوني ـ

---

(1) أصل هذا الزعم يرجع إلى الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان في كتابه «التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية»، باريس، جـ2، ص10. ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الألماني شمويلدرز في كتاب له بعنوان «بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب»، باريس 1842، ص 2 ـ 3.

الأرسطي ـ الأفلاطوني المحدث). وقد انساق إلى مثل هذا الأسلوب في النظر إلى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين، فزعم احدهم ـ مثلاً ـ أن الروح الإسلامية لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي وأوجدوا فلسفة جديدة. .»[1]. رغم الفارق بين الزعمين السابقين من حيث كون الأول أثبت الطابع اليوناني الصافي لما انتجه العرب الإسلاميون من فكر فلسفي، وكون الثاني نفى عنه حتى هذا الطابع لكي ينفي عنه الروح الفلسفي اطلاقاً ـ رغم هذا الفارق، يلتقي كلاهما على أسلوب فكري مشترك ينظر إلى علاقة فكر شعب بفكر شعب آخر نظرة تبسيطية ميكانيكية، لأن الأول لم يستطع أن يرى في الفلسفة العربية ـ الإسلامية سوى الشكل الخارجي للقضايا التي عالجتها هذه الفلسفة، وهو الشكل التاريخي للفلسفة العامة حتى القرون الوسطى، ولأن الثاني لم يستطع أن يرى الروح الفلسفي في نتاج الفلاسفة العرب ـ الاسلاميين إلا من خلال القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية بعينها، فلما لم يجدها هي نفسها في نتاج الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي نفى عن هذا النتاج حتى صفته الفلسفية.

إن قضية العلاقة بين فكرين أو فلسفتين ينتميان إلى مجتمعين مختلفين، قضية معقدة لأنها تخضع لعملية معقدة ترفض مثل هذا النظر التبسيطي الميكانيكي. إنها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من أشكال الوعي الاجتماعي، وهي علاقة تفاعل له قوانينه ودياليكتيكه الحركي. إن السمة العامة الأساسية لقوانين هذه العلاقة هي أولاً كونها موضوعية وليست ذاتية إرادية، وهي ـ ثانياً ـ كون الفكر الخارجي لا يمكن أن يكون فاعلاً ومؤثراً في الفكر الداخلي إلا عبر العلاقات الداخلية لهذا الأخير، أي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسيج من العلاقات الخاصة بمجتمعه المعين والمحددة

---

(1) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، 1965.

بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الإنتاجية المادية وتاريخيتها المتميزة. وبما أن أولئك الباحثين في الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي، لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم دياليكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي من أشكال الفكر، لم يستطيعوا أن يدركوا منطق الدياليكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة والفلسفي منه بخاصة من حيث علاقته بالإسلام، كفكر وعقيدة ونظام معاً، أولاً، وعلاقته ثانياً بقضايا المجتمع العربي ـ الإسلامي، التي تميزت بكونها نسيجاً تتداخل فيه، على نحو بالغ التعقد، جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية مع جملة من القضايا الدينية الاعتقادية والتشريعية. وإذ هم لم يدركوا هذا كله، لم يستطيعوا أن يدركوا ـ بالضرورة ـ منطق دياليكتيك العلاقة بين ما هو داخلي صرفاً في الفكر العربي هذا، وما هو خارجي ورد إليه بطريق الفكر الغربي اليوناني أو بطريق الفكر الشرقي الفارسي والهندي. لذلك كله أباح هؤلاء الباحثون لأنفسهم، بمثل تلك النظرة التبسيطية الميكانيكية، أن ينكروا على الفكر العربي ـ الإسلامي أصالته الفلسفية. ولو أنهم أدركوا هذين المنطقين: منطق الداخلي ومنطق علاقته بالفكر الخارجي وفق النظر العلمي، لكان يسيراً عليهم أن ينفذوا إلى جوهر المسألة، فيعلموا أن الفلسفة اليونانية ما كان لها أن تؤثر أثرها التاريخي المعروف في الفلسفة العربية ـ الإسلامية إلا بطريقة الانصهار والتحول التفاعلي الدياليكتيكي عبر «آلية» (Mécanisme) الفكر العربي ـ الإسلامي الداخلية، بحيث اتخذت الفلسفة اليونانية، عبر هذه العملية، واقعاً عربياً ـ إسلامياً، واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف[1].

ثالثاً ـ أسلوب النظر في تمايز الثقافات القومية على أساس عرقي (عنصري). وهذا أسوأ الأساليب في معالجة قضايا الفكر البشري، لا من حيث كونه ضرباً من التفكير المثالي وحسب، بل من حيث كونه ـ فوق

(1) راجع حسين مروة: الموقف من التراث في الدين والفلسفة، مجلة «الأداب»، بيروت العدد الخامس، السنة 18، أيار ـ مايو 1970، أو «دراسات نقدية»، طبعة 2، دار الفارابي.

ذلك ـ ينطلق من ايديولوجية استعمارية فاشية تصنف مراتب الشعوب تصنيفاً هرمياً تحكمه «نظرية الجنس» التي قذف بها العلم إلى قرار سحيق منذ زمن. بهذا الأسلوب العرقي نفسه تعامل مع تراث الفكر العربي ـ الإسلامي فريق من الباحثين، مستشرقين وعرباً وشرقيين، ولا يزال فريق منهم يتعامل معه بروح من هذا الأسلوب، عن وعي عند بعض وعن غير وعي عند آخرين(1).

رابعاً ـ أسلوب النظر التاريخي في التراث. ورغم تفاوت الآخذين بهذا الأسلوب من حيث نوعية المنطلقات المنهجية، يبقى هناك خط مشترك يجمعهم معاً، هو رؤية العلاقة بين النتاج الفكري التراثي والظروف التاريخية التي أنجز في إطارها هذا النتاج. ويأتي التفاوت بين هؤلاء من اختلافهم في فهم هذه العلاقة ومدى ما تتناولها من أبعاد جوهرية أو ثانوية أو شكلية سطحية. على هذا الخط المشترك يلتقي الباحثون الذين يقفون من تراث الفكر العربي ـ الإسلامي، ولا سيما الفلسفي منه، مواقف ايجابية بوجه عام، تبرز بينها مواقف تتجاوز الصفة العامة في ايجابيتها إلى المنهجية العلمية بالتحديد، أي إنها تنطلق من أسس المنهج المادي التاريخي ومبادئه.

* * *

هذه أربعة من الأساليب الفكرية التي كانت في أساس الكثير من الممارسات «المعرفية»، في عصور مختلفة، لاستيعاب ما انجزه المفكرون العرب ـ الإسلاميون في العصر الوسيط من أعمال فكرية في ميادين متنوعة: في أصول العقائد، وأصول الفقه، والتشريع، والفلسفة، والعلوم الطبيعية والرياضية، والأدب الخ.. ولا نزعم أن هذه الأساليب الأربعة هي وحدها المتحكمة بتلك الممارسات أو بغيرها مما لا يحصى من ممارسات توجهت إلى هذا التراث غير أننا نستطيع القول بأن الأساليب الثلاثة الأولى منها تنطلق من منهج فكري واحد، رغم اختلافها أسلوبياً، هو ـ بصفة عامة ـ

---

(1) سنضع، في ما يأتي من المقدمة، نماذج من استخدام هذا الأسلوب العرقي في معالجة التراث الفكري العربي ـ الإسلامي، مع مناقشة علمية لهذه النماذج.

المنهج «اللاتاريخي»، وإن كان الجامع الأساس بينها هو الموقف المثالي، ومن هذا الموقف ذاته تنبع أساليب أخرى في النظر إلى كل نتاج فكري، ومنه ذاته ينبع «المنهج اللاتاريخي» الذي هو الإطار العام لكل أسلوب من هذا النمط قد نكتشفه خلال البحث.

ـ 11 ـ

لقد اعتمدنا التصنيف المنهجي أساساً في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري. ولكن ذلك ليس يغنينا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخياً وفكرياً وايديولوجياً. وقد سبق أن حددنا في إطار هذا التصنيف ثلاثة أقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء: القدماء، والمحدثين من العرب والشرقيين، ثم المستشرقين وسواهم من الغربيين. ونتجه الآن إلى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد.

أ ـ القدماء

تسوقنا موجبات البحث، لدى استقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين بعامة، أن نرجع إلى أبعد الأزمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد أصبح تراثاً، بل كان لا يزال حاضراً عصره، أي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد، ينمو ويتطور، يختصم فيه الناس ويختصم هو معهم، يثير فيهم المشكلات ويثيرون هم له المشكلات. منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه، أي قبل أن يصبح تراثاً، واستمرت تظهر المواقف المختلفة، منذ أن أصبح تراثاً، في كل مكان من الشرق ومن الغرب، ولا تزال وستبقى تظهر. ففي زمن نشأته، وفي أزمان تحولاته من الأشكال اللاهوتية الإسلامية الصرف، إلى الأشكال اللاهوتية ـ العقلانية (علم الكلام المعتزلي)، فإلى شكله الفلسفي الأول (الكندي)، حتى أشكاله الفلسفية الناضجة المستقلة، من حيث المضمون، عن الفكر

اللاهوتي (بدءاً من الفارابي) في كل زمن من هذه الأزمان كان هذا الفكر ـ التراث يستثير ويستثار، يخاصم ويتلقى أنواع الخصومات، كان «حزبياً» دائماً وتتحداه «الحزبية» دائماً. وفي كل زمن من هذه الأزمان كان موضوع جدل واختلاف، وكان الجدل والاختلاف فيه شكلاً من أشكال الصراع الفكري والايديولوجي ينعكس فيه ـ بحدود متفاوتة ـ نوع الصراع الاجتماعي والسياسي في هذه المرحلة وتلك من تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي.

كانت مسألة القدر أول مسألة خاض فيها الفكر العربي ـ الإسلامي باتجاه عقلي وعلى أساس «حزبي» أي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الأموي). ومنذ أخذت هذه المسألة تحتل المركز ـ المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الأول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع)، أخذت المواقف، المؤيدة والمعارضة، تبرز في ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على أشده، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارهاب هذا الفكر، كما فعل المصعب الزبيري إذ نقل عن مالك بن أنس (96 ـ 179هـ/ 714 ـ 795) إنه قال: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك...»[1]، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى أطلقوا على دعاتها اسم «القدرية» رغم أن هذا الاسم جدير أن يطلق على من يقول بنقيض فكرتهم، أي على الجبرية. كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب إلى النبي على أهل الاختيار، وهو الحديث القائل: «القدرية مجوس هذه الأمة». وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين: «.. لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله»[2]. وهم لا يقولون بذلك.

* * *

(1) ابن عبد البر (ـ 463هـ/ 1070)، «مختصر جامع بيان العلم وفضله»، ص 302.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ط2، القاهرة، ص 49.

ثم يأتي دور المعتزلة لتطوير الاتجاه العقلي وتقعيده على قواعد نظرية مستمدة من لقاحات فلسفية متنوعة المصادر، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافاً في الفكر العربي ـ الإسلامي من جهتين: جهة تتعلق بمسألة المعرفة، وجهة تتعلق بترسيخ فكرة حرية الإنسان أي مسؤوليته عن أفعاله. من الجهة الأولى كان اتجاه المعتزلة خرقاً لحصر مصدر المعرفة في واحد، هو المصدر الإلّهي، إذ أضافوا العقل كمصدر آخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة. ومن الجهة الثانية أقاموا مفهوم العدالة الإلّهية على أساس حرية الإنسان، أي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل أفعاله. وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلعات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن أساسه اللاهوتي. وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي، هي: التيَّار السلفي، والتيَّار الحنبلي، والتيَّار الأشعري[1]. وهذه تشترك جميعاً في خط واحد يتَّسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة.

● لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقصاء الفكر المعتزلي نهائياً عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي. ومن أعجب ما حدث، بعد ذلك، أن غياب المعتزلة عن مسرح النشاط هذا قد اقترن بغياب المصادر الأصلية لأفكارهم غياباً كلياً عن المكتبة العربية ـ الإسلامية، حتى لم يبق لنا من هذه الأفكار إلا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزأة، وحرمت الأجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورته الحقيقية الكاملة التي صاغها أهله أنفسهم في مؤلفاتهم، ولم يصل إلينا من هذه المؤلَّفات أخيراً سوى كتاب «الانتصار» لأبي الحسن الخياط، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية أوفدت إلى اليمن في سنوات

---

(1) راجع الشهرستاني، الملل، ج1 ص 84 ـ 85، 87. والسيوطي، تاريخ الخلفاء، ط مصر، ص123. والسبكي، طبقات الشافعية، جـ5، ص 217. وأحمد أمين، ضحى الاسلام، ج3، ص 178 ـ 180. والأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، جـ2، ص 584.

قريبة سابقة، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة أجزاء من كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبَّار المعتزلي[1]. ومن الواضح لنا الآن أن مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الأقصى من تغييب تراث المعتزلة، لولا أن العداء موجه ـ أساساً ـ لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث. إن موجة العداء للفكر المعتزلي قد امتدت إلى عصور لاحقة وتشكلت بأشكال من العداء لكل فكر يعتمد النظر العقلي حتى علوم الطبيعة والفلسفة والرياضيات.

● يصف المسعودي موقف المحافظين من أهل السنَّة، في خلافة المتوكل العباسي، حيال الفكر المعتزلي بقوله أنه بالرغم من كون المتوكل «.. من أظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنَّة واغتفروا له أفعاله لرفعه المحنة (يقصد «محنة» سيطرة الفكرة المعتزلي!) ورأى له كثير من المحدِّثين رؤى في المنام تذكر أن الله غفر له»[2]. ومثل ذلك ما يرويه السيوطي عن موقف الفقهاء والمحدثين من أن أحدهم أبا بكر ابن أبي شيبة جلس، أيام المتوكل، في جامع الرصافة وجلس أخوه في جامع المنصور وحملا الناس على الدعاء للمتوكل والثناء عليه[3]. ولكن المسألة تجاوزت هذا الموقف إلى مختلف أشكال الطعن بفكر المعتزلة، بل إلى تشويهه وتحريفه، كما فعل الاسفراييني، مثلاً، في تأويل نصوص المعتزلة بشأن مفهوم العدل عندهم. فإن شروحهم لهذا المفهوم تضمنت القول بأن قدرة الإنسان مقيدة لقدرة الله[4]، وجاء الاسفراييني (وهو أحد كبار المؤلفين الأشعريين) يفسر هذا القول تفسيراً عجيباً. قال إنَّ كون «العباد» يخلقون أفعالهم، كما يرى المعتزلة، إنما يؤدي «إلى أن كل واحد منهم، كالبقة والبعوض والنحلة والنملة والدودة، خالق: خلق أفعاله، وليس الله خالقاً لأفعالهم ولا قادراً

(1) راجع علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 684.
(2) المسعودي، مروج الذهب، جـ2، ص288.
(3) راجع السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 128.
(4) راجع التفصيل في الفصل الخامس من المجلد الثاني، الفقرة بعنوان، «حدود القدرة الإلهية» ص 313.

على شيء من أعمالهم، وإنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها، فأثبتوا (أي المعتزلة) خالقين لا يحصون ولا يحصرون (. . .) إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالتثنية»[1]. إن تفسيراً كهذا لمفهوم المعتزلة يتجاهل أن كلمة «العباد» في نصوصهم تعني البشر وحدهم، ويتجاهل كون المعتزلة لا يمكن نسبة «التثنية» إليهم وهم الذين بلغ من تشددهم في المحافظة على نقاء مفهوم «التوحيد» حد خوض المعارك العنيفة في مناهضة أهل التثنية، فضلاً عن أهل التشبيه والتجسيم.

● لعل ابن خلدون وحده، رغم «حزبيته» الأشعرية، استطاع أن يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبيَّة استقطبت أنظار معاصريه. فإن ابن خلدون أدرك أن عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم، وأن هذا الواقع التاريخي كان السبب في إشاعة الفلسفة واجتذاب الناس إليها، وكان الممهد للمعتزلة أن يحدثوا «بدعتهم» ـ كما يعبر ابن خلدون انطلاقاً من أشعريته ـ مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم أن يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية. غير أن ابن خلدون يرى هنا أن ذلك هو السبب في نهوض أبي الحسن الأشعري بمهمة الدفاع عن مذهب أهل السنة **بالأدلة العقلية**، أي بسلاح المعتزلة نفسه، وأن أئمة الأشعريين بعد مؤسس مذهبهم تابعوا طريقه فأدخلوا «علوم المنطق» في مباحثهم، ثم مضوا حتى أدخلوا فيها الفلسفة من غير أن تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في مباحثهم هذه. ويخص ابن خلدون «كتب الغزالي والإمام بن الخطيب» بالإشارة إلى كونها النموذج القدوة في هذا المجال، وهو ينتقد المتأخرين من المتكلمين بأنهم خلطوا بين الطريقتين: طريقة علم الكلام السني وطريقة الفلاسفة[2]. على كل حال: نفهم من كلام ابن خلدون هنا اعترافاً ضمنياً، لا يقصده، بأن

---

(1) الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (ـ 471هـ/ 1078)، التبصير في الدين، القاهرة 1955، ص 48.

(2) ابن خلدون ـ بتلخيص ـ المقدمة ـ دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956، ص 827 ـ 841.

للمعتزلة الفضل الأول في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الأمر الواقع التاريخي. إن ابن خلدون يتميز بين قدماء الفكر العربي ـ الإسلامي بحس «تاريخي» مرهف أضفى على تفسيره للأحداث وجهاً علمياً ومكَّنه من النفاذ إلى ما وراء الظاهرات، بصرف النظر عن وقوفه من المعتزلة موقف الخصم انطلاقاً من «حزبيته» الأشعرية. بل من الحق القول إنه رغم موقفه «الحزبي» لم يدع هذا الموقف يحجب عنه الرؤية التي نفذت إلى سر العلاقة بين تطور العلوم وتطور النظر الفلسفي وكون هذه العلاقة هي أساس النجاح الذي ظفر به المعتزلة وكون هذا الأساس نفسه هو الذي مكَّن لعلم الكلام الأشعري أن يصبح أحد البديلين عن علم الكلام المعتزلي. أما البديل الآخر فكان **الفلسفة** ذاتها.

إن ظروف الصراع بين تيارين فكريين رئيسين: تيار الفكر النازع إلى التحرر من علاقاته اللاهوتية الذي يمثله المعتزلة، وإن لم يستطع التحرر منها، وتيار الفكر الآخر المتشبث بديمومة الاحتكام إلى هذه العلاقات، الذي ظهر المذهب الأشعري ليكون ممثله الأرقى، لأنه كان الأقل عزلة عن المجرى العام لحركة التطور المعاصر لها ـ نقول: إن ظروف هذا الصراع كانت من قوة الفعل التاريخي بحيث لم يكن قطع مسيرة الفكر المعتزلي بقادر على قطع مسيرة الصراع نفسه، لأن ظروفه تلك محكومة بقوانين موضوعية حتمية لا برغبات ذاتية أو بأحكام إرادية. من هنا نرى أن غياب الفكر المعتزلي، وإن بوسائل القهر والقسر، كان تحويلاً للصراع إلى شكل أعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في عنفوان نشاطه. ذلك أن التيار المعتزلي تحول، بعد غياب ممثليه، إلى مجريين كبيرين انقسم إليهما طرفا الصراع منذ ذلك المفترق التاريخي حتى المفترق الذي نسميه «العصور الحديثة»: المجرى الأول هو **الفلسفة**، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية ـ الإسلامية. والمجرى الثاني هو **علم الكلام الأشعري**. قلنا إنَّ هذا الانقسام الجديد كان تحولاً نوعياً في شكل الصراع، لأنه انتقل من كونه صراعاً بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية ـ العقلانية، إلى كونه أصبح صراعاً بين لاهوتية «معقلنة» في المذهب الأشعري وبين عقلانية تنزع بقوة إلى الاستقلال عن أصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

كان فكر الغزالي النموذج الأعلى لأحد طرفي هذا الصراع الجديد، أي الطرف الذي كان مرغماً، موضوعياً، أن «يعقلن» الفكر اللاهوتي الإسلامي. ومنذ الغزالي أخذت تتجلى مواقف القدماء من الفكر الفلسفي الذي أصبح المظهر الأمثل لتراث الفكر العربي ـ الإسلامي بما اقترن به، اقتران تفاعل جدلي، من منجزات علمية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والجغرافية، وبما كان لهذا التفاعل الجدلي من آثار وجدت تجلياتها في ما نسميه بالنزعات المادية. فقد أصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد ـ إلى مدى بعيد ـ أشكال النظر الوحيد الجانب إلى هذا التراث في مباحث المتكلمين الأشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم. وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة: الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الأشهر، وابن خلدون. فإن الأول كان نموذج المؤرخ الأمين للحقيقة التاريخية لذاتها رغم احتفاظه بمذهبيته الأشعرية في ما يتصل بالرأي لا في ما يتصل بالتحقيق التاريخي. وأما ابن خلدون فهو ـ كما أشرنا من قبل ـ يتميز بالنظرة ذات التَّوجُّه العلمي في فهم التاريخ، ولذا قلما تأسره النظرة الوحيدة الجانب.

غير أن مواقف العداء للفكر الفلسفي كانت أسبق عهداً من زمن الغزالي، بل سبقت زمن أبي الحسن الأشعري نفسه. ولكن الفرق أن هذه المواقف كانت تصدر أول الأمر عن استشعار «خطر» الفلسفة على العقيدة الايمانية، أو على الايديولوجية السلطوية في الأساس، دون معرفة بنوعية هذا «الخطر»، بل بناء على أوهام مبعثها نزعة المحافظة بحد ذاتها أولاً، وتحريض ذوي السلطان الرسمي وحاملي ايديولوجيتهم ثانياً. وبعد أن أصبحت المعارف الفلسفية جزءاً عضوياً في البنية الفكرية العامة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع)، أصبحت مواقف العداء للفلسفة تصدر عن إدراك صريح ووضوح معرفي يحدِّدان أبعاد الخطر على الايديولوجية المسيطرة من الاتجاهات الفلسفية الجديدة. نعني بها الاتجاهات التي تعتمد الحقيقة

الفلسفية أساساً لفهم العالم. إن هذا النوع من الادراك ووضوح المعرفة هو ما قامت عليه مواقف التيار الأشعري وأعظم ممثليه: الغزالي[1].

في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري أخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشدداً في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أي من كتب الفلسفة. فكان من أثر ذلك أن هجر الوراقون مهنتهم[2]. إنَّ تاريخ هذا الحادث يشير إلى زمن نهوض التيار الأشعري، كما أن هجر الوراقين مهنتهم إثر هذا الحادث يشير إلى أن انتشار الفكر الفلسفي بلغ المدى الذي أدى إلى تعطيل مهنة الوراقين لمنعهم من انتساخ الكتب الفلسفية، بمعنى أن هذه الكتب كانت الأكثر رواجاً حينذاك.

أما النظر الوحيد الجانب إلى فلسفة ذلك العصر فيتمثل، لدى القدماء، بأساليب مختلفة تلتقي جميعها، أو معظمها، على نهج فكري مشترك تسوده الغيبية والذاتية والميتافيزيقية (السكونية).

---

(1) ظهر بين عهدي الأشعري والغزالي بعض من حملوا راية العداء الشديد للفلسفة على غير هذا الأساس من الادراك والوضوح المعرفي، بل بالعكس، على الجهل العجيب بالمعارف الفلسفية. نذكر مثالاً طريفاً لذلك مما كتبه جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي (ـ 382هـ/ 993) في كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم»، المطبعة الشرقية 1328هـ، ص 61 ـ 62 ـ. قال: «.. وهم ـ أي الفلاسفة ـ قوم من اليونانيين تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط ـ وهو كالجنون وليس به ـ وتحيروا في الالهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوي الصرف، ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على انهم أجهل خلق الله وأحمق الناس. وأساس الالحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم (...) وكانوا يترهبون لقطع النسل، ورئيسهم افلاطون الملحد لعنه الله قال لموسى بن عمران رسول الله وكليمه: «كل شيء تقوله أصدقك فيه الا قولك: كلمني علة العلل» انظر إلى اعتقاد هذا الخبيث كان يكذب رسول الله ويعتقد ان الله تعالى له لا كلام البته (...) ويعتقد ان العالم قديم. واخوانه، كارسطاطاليس وسقراط وابقراط وجالينوس، كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقينا (...) فهم مشركون ملحدون لعنهم الله»!!

(2) ابن الأثير، الكامل، جـ2، ص162.

□ أول ما نلحظه من تجليات هذا النهج ما يروى من تفسيراتهم لحركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون. فقد شاع بينهم تفسير ابن النديم (ـ 385هـ/ 995م) بأن المأمون رأى في منامه ارسطاطاليس فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في انفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المدخرة في بلاد الروم، فأجابه إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون جماعة، منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه أمرهم المأمون بنقله، فنقل[1]. هكذا، بمثل هذا الأسلوب من التفكير الغيبي والذاتي، بل بمثل هذه البساطة والسذاجة، فسر هذا المؤرخ حركة تاريخية عظيمة الأثر في تطور الفكر العربي ـ الإسلامي. والأغرب من ذلك أن المؤرخين العرب الإسلاميين اللاحقين لابن النديم تناقلوا عنه هذا التفسير دون مناقشة كأنه من مسلمات الأمور عندهم، فلم يبق إذن تفسير فرد، بل اتخذ صفة الظاهرة الأسلوبية العامة في فهم أحداث التاريخ الكبرى. إن سيطرة هذه الظاهرة الأسلوبية حجبت عن أولئك المؤرخين حقيقة أن الصلة بين الفكر العربي ـ الإسلامي و«العلوم القديمة» ـ أي الفلسفة وما يتبعها من علوم المنطق والطبيعة والرياضيات والطب ـ بدأت قبل عصر المأمون، وما كانت تنتظر أن يحلم هذا الخليفة حلمه «التاريخي»! لكي تبدأ.. نقول ما كانت تنتظر ذلك الحلم، لأن ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات حضارية، هي التي عقدت تلك الصلة، بصورة موضوعية، خلال القرنين الأولين للهجرة تدريجاً، وما كان لأرسطوطاليس أن «يحظى» بلقاء المأمون في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلاق»!. ليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه أداه

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 243.

استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارىء أو لمصادفة عابرة، أو إرادة ذاتية.

□ ثم نرى هذا المنهج يتجلى كذلك، ولكن بأسلوب آخر، في النظر إلى «العقل العربي» من حيث قابليته المعرفية للفلسفة. فهنا نجد ملمحاً من أسلوب النظر العرقي. هذا الأسلوب بدأ القاضي صاعد الأندلسي (ـ 463هـ/ 1070) استخدامه بصدد الكلام على العلوم عند العرب قائلاً: «. . . وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن أسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني»[1]. واضح من هذا التعميم الذي شمل من تاريخ الفكر العربي حتى مرحلتي الكندي والهمداني أن القاضي صاعد لم يحصر حكمه في نطاق الجاهلية العربية كما هو الظاهر من سياق كلامه في الكتاب، بل جعل الحكم مطلقاً ينطبق على العرب كجنس من البشر، في كل عصور تاريخهم، لا كمجتمع يمر في ظروف معينة خلال مرحلة تاريخية معينة. وسنرى هذا الأسلوب الفكري العرقي يتردد استخدامه في معالجة الفلسفة العربية ـ الإسلامية لدى غير القاضي صاعد من القدماء، ولدى الباحثين المحدثين من العرب والمستشرقين[2]. فالقضية عند صاحب «طبقات الأمم» هي إذن أنَّ العرب «جنس» غير قابل بالطبع والفطرة لتلقي علم الفلسفة أو لتلقي المنحة الإلّهية

(1) القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 70. أما الهمداني الذي يذكره القاضي صاعد هنا فقد ذكره القفطي في أخبار الحكماء وقال إنه مات في سجن صنعاء سنة 334هـ/ 946، وهو ـ أي الهمداني ـ مؤلف كتاب ـ سرائر الحكمة، وكتاب: أنساب حمير، وله مباحث فلسفية من أصل العالم وعن قواعد المنطق والكلام ـ راجع العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص 26.

(2) يستثنى من القدماء هنا ابن خلدون، فهو لا يرى في طبيعة العرب قصوراً عن تلقي الفلسفة، لأنه لا يصنف القابليات المعرفية للشعوب على أساس عرقي، بل هو يردها إلى عوامل طبيعية واجتماعية، العمران ـ، وإلى هذه العوامل نفسها يرد واقع كون أكثر الفلاسفة في تراثنا هم من غير العرب ـ راجع المقدمة، الباب السادس، الفصل الثالث عشر، ط بيروت، ص 860 ـ 866.

في هذا المجال. وإذ هو استثنى الكندي والهمداني من هذا التعميم، فإنما كان الاستثناء للدليل على وجود القاعدة. ذلك يعني ـ مع ذلك ـ أن صاحب «طبقات الأمم» يضع فاصلاً بين فلاسفة التراث على أساس الأنساب القومية الأصلية، بدليل النص الذي نتحدث عنه أولاً، وبدليل الثناء والاعجاب اللذين أضفاهما على الفارابي في مكان آخر من الكتاب (ص53) ثانياً، لاعتباره الفارابي ذا أصل غير عربي. إن الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الأصول القومية، هو ـ عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علمياً ـ يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي ـ الإسلامي. وهي وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزيء على أساس عرقي اطلاقاً. ذلك أن هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازماً جدلياً تاريخياً وموضوعياً، هما: **العربية**، والإسلامية. هذا التراث عربي كله مهما كانت الأصول القومية لمنتجيه. هو عربي لا من حيث أن لغته مجردة، بل من حيث أن بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معاً، وهو أيضاً بناء فيلولوجي وانتولوجي وسيكولوجي في آن واحد. أما **إسلامية** هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وصيرورة. فلا اسلامية للتراث منفصلة عن عربيته. لهذا كله لا يصح النظر إلى مبدعي هذا التراث على أساس أن هذا عربي وذاك غير عربي. بل الصحيح أن كلهم عربي ثقافياً وفكرياً، وكلهم إسلامي كذلك، وهذا الشمول ينتظم غير المسلمين ممن اسهموا في صنع هذا التراث بأي شكل من أشكال الاسهام المعروفة تاريخياً (كترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلاً).

□ وقد وقع الشهرستاني نفسه في أسر نوع آخر من أساليب النظر غير الواقعية وغير العلمية إلى هذا التراث. يقول الشهرستاني عن «المتأخرين من فلاسفة الاسلام» إنهم «قد سلكوا كلهم طريقة ارسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، أخترت نقل طريقته من كتبه (. . .) وأعرضت عن نقل

طرق الباقين، وكل الصيد في جوف الفرا»[1].

من الانصاف العلمي للشهرستاني أن لا نقصر الكلام هنا على المأخذ الأسلوبي الذي نأخذه عليه في هذا النص، أو هذا الموقف، بتعبير أدق. بل علينا، قبل شرح المأخذ، أن نحدد الدور الكبير الذي أداه الشهرستاني[2] لتاريخ الفلسفة. فإن كتابه «الملل والنحل»[3] يتميز بأن ظهوره كان أشبه بمرحلة كاملة في صيرورة تاريخ الفلسفة علماً. وقامت فكرة تأليفه على أساس وضع تاريخ للفلسفة العالمية كلها حتى عهده هو. ويبدو أن المؤلف كان يتمتع بمعرفة جيدة لمصادر عمله، وقد فسر فلسفات اليونان والفرس والهنود والعرب بصورة متسلسلة تتميز بخصائصها. إن لهذا العمل فضلاً كبير الأهمية من حيث أنه حاول وضع الحد الفاصل بين الدين والفلسفة. وهذا لا يرجع ـ كما يبدو ـ إلى صفة متميزة في ترتيب المواد عنده فقط، بل يرجع ـ قبل هذا ـ إلى المبدأ الخاص الذي اعتمده الشهرستاني في أسلوب البحث. فقد كان هذا المبدأ بحد ذاته، في تلك المرحلة التاريخية، ذا أهمية تقدمية كبيرة. فهو يقول في مستهل الجزء الثاني من الكتاب: «الباب الأول، أهل الأهواء والنحل من الصابئة، والفلاسفة، وآراء العرب في الجاهلية، وآراء الهند. وهؤلاء يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد كما ذكرنا. واعتمادهم على الفطر السليمة، والعقل الكامل، والذهن الصافي»[4].

والشهرستاني بهذا النص لم يضع فاصلاً بين الدين والفلسفة فحسب، بل أشار ـ بموضوعية ـ إلى اعتماد الفلاسفة على: «الفطر السليمة، والعقل الكامل، والذهن الصافي»، ولا يناقض ذلك ما وصف به الفلاسفة، من

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق كيلاني، 1961، جـ2، ص 158 ـ 159.

(2) عايش الشهرستاني القرنين الخامس والسادس الهجريين ـ 479 ـ 548هـ/ 1086 ـ 1153.

(3) طبع «الملل والنحل» للشهرستاني في لندن 1842، وفي ليبزغ 1923، وفي القاهرة 1347هـ على هامش كتاب الفصل لابن حزم، وفي القاهرة أيضاً مستقلاً 1961.

(4) الشهرستاني: المصدر السابق، الطبعة نفسها، جـ2، ص 3.

دهريين وطبيعيين وإلّهيين، بعد ذلك، من أوصاف تشعر بتسخيفهم. فإنه لم يخرج عن كونه ينطلق بدراسته الفلسفات عن كونه مسلماً أشعري المذهب. ولكن يكفي منه أنه فصل بين الدين والفلسفة، واعترف للفلسفة بكونها تعتمد مبادىء لا تنكرها. يضاف إلى ذلك أن الشهرستاني جاء بمبدأ تمييز الفلسفات بعضها عن بعض على أساس التيارات، لا على أساس الآراء والأفكار الشخصية المحض. وهذا من أكبر الفضل الذي قدمه لحركة تطور تاريخ الفلسفة. فقد صنف الفلاسفة إلى: أ ـ الماديين أو الطبيعيين الذين قال إنهم يعتمدون العالم المحسوس وسماهم بالطبيعيين الدهريين. ب ـ الفلاسفة الإلّهيين الذين قال إنهم قد ترقوا عن المحسوس وأثبتوا المعقول ونفوا الأحكام والشريعة والإسلام، وإنهم قالوا عن الشرائع بأنها أمور مصلحية عامة وإنَّ الحدود والأحكام والحلال والحرام أمور وضعية، وعن أصحاب الشرائع إنهم رجال لهم حكم عملية[1]. وفي تقسيم آخر سماه التقسيم الضابط قال: «بين الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول، وهم السفسطائية. ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول، وهم الطبيعية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية، ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولا يقول بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة. ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما واسلام ولا يقول بشريعة نبينا محمد، وهم المجوس واليهود والنصارى. ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون»[2].

يمكن أن نرى، في محاولة الشهرستاني هذه أيضاً، خطوة أولى نحو تمييز الفلاسفة الماديين من الفلاسفة المثاليين. وهنا نلحظ تمييزاً آخر له في «الملل والنحل»، هو كونه ينظر للفلسفة كمسرح للصراع بين هاتين المجموعتين من الفلاسفة: مجموعة الماديين، ومجموعة المثاليين. إنَّ هذا مبدأ هام جداً كذلك يظهر في تلك المرحلة من تاريخ الفلسفة، لأن معنى ذلك أن هذا المؤرخ قد حاول اكتشاف المصدر والقوة المحركين لتطور

---

(1) المصدر نفسه، ص 3.
(2) أيضاً، ص 4.

تاريخ الفلسفة. إن كل هذه المبادىء التي تحدثنا عنها تجعل تاريخ الشهرستاني للفلسفة في مستوى رفيع من الأهمية، لا من حيث المواد المكدسة فيه، بل من حيث وضعت فيه أسس للمبادىء الهامة جداً في أساليب البحث، وهي المبادىء التي طورها، بعد ذلك، الفلاسفة الآخرون في مؤلفاتهم.

إن هذه الميزات الجليلة الشأن للشهرستاني مؤرخ الفلسفة، لا تمنع أن نجد عنده مأخذاً أسلوبياً في النص السابق المتعلق بفلاسفة التراث العربي ـ الإسلامي. فإن القول بأنهم سلكوا كلهم طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين، هو قول يخالف الواقع ويخالف النظر العلمي في علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة بوجه عام، فضلاً عن الفلسفات المختلفة. أما من حيث الواقع فإن الدراسة المتعمقة لهؤلاء الفلاسفة تكشف عن مخالفات كثيرة عندهم لطريقة أرسطو، رغم أنهم لم يبعدوا عن النهج الأرسطي بصورة حاسمة، كما تكشف أنَّ للأفلاطونية المحدثة تأثيراً جلياً في أسس نظرياتهم، ولا سيما ما يتعلق بنظرية الفيض. وفي كتابنا الذي نقدمه هنا، محاولات للكشف عما افترق به فلاسفة تراثنا عن أرسطو وغيره من الفلاسفة المتقدمين. بل حتى إذا أخذنا بالزعم القائل أن أعمال فلاسفة هذا التراث اقتصرت على الشرح والتفسير للنصوص الكلاسيكية، فإن النظرة العميقة إلى الشرح والتفسير هذين تكشف عن القيمة المتميزة التي احتوياها. فإن الشرح والتفسير عندهم كانا يتحولان إلى عمل ابداعي خلاق مستقل، لأنهما كانا يتيحان أحياناً بسط أفكار جديدة كل الجدة بحيث تبرز النواة الأولى لنظريات جديدة وتخلق المقومات لنشوء فلسفة مستقلة.

وأما من حيث علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة، فقد سبق أن أشرنا في هذه المقدمة (ص50) إلى أن تأثير ثقافة خارجية في ثقافة داخلية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العوامل الداخلية، أي من خلال الظروف الخاصة التي ترتبط بها الثقافة الداخلية، وهي ظروف متنوعة: اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية. وفي أساس ذلك نوعية علاقات الانتاج والنمط التاريخي الخاص لهذه العلاقات. إن ذلك يشكل قانوناً موضوعياً شاملاً.

فليس من الطبيعي إذن أن تكون طريقة الفلاسفة العرب الإسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية ونمطها الخاص في ذلك المجتمع، هي نفسها طريقة أرسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي الخالص. صحيح أن ليس من حقنا أن نطالب الشهرستاني، في مرحلته التاريخية، بمعرفة هذا القانون فضلاً عن تطبيقه، غير أنه يمكن مطالبته، وهو المؤرخ المتميز بكل تلك الميزات الهامة التي أوضحناها منذ قليل، أن يرى في أعمال فلاسفة التراث العربي ـ الإسلامي ما يستقلون به عن أرسطو وعن غيره من الفلاسفة «المتقدمين»، وأن يرى كذلك ما يستقل به كل من الكندي والفارابي، مثلاً، عن ابن سينا، فلا يكتفي بعرض طريقة ابن سينا ويعرض عن «نقل طرق الباقين» بحجة أن «كل الصيد في جوف الفرا»، وهي حجة لا تثبت قضية فلسفية، أو قضية تاريخية بالأقل.

لقد عنينا بهذا المأخذ على الشهرستاني، لأنه تعبير عن أسلوب شائع في معالجات القدماء[1] لتراث الفلسفة العربية ـ الاسلامية نجد له نماذج كثيرة عندهم، مثلما هو أسلوب شائع كذلك في مباحث المستشرقين والعرب المحدثين عن هذه الفلسفة.

---

(1) وهنا كذلك نستثني ابن خلدون. ففي كلامه على نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية يقول: «... وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية انظارهم فيها أو خالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول (ارسطو) واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا بالمشرق والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر ابن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم» ـ المقدمة: الباب السادس، الفصل الثالث عشر، ص 865، ط بيروت. ولا يناقض هذا الرأي ما قاله ابن خلدون نفسه ـ الفصل الخامس عشر من الباب نفسه، ص 971 ـ من ان فلاسفة الإسلام أخذوا بمذاهب المتقدمين وإمامهم أرسطو متبعين رأيه «حذو النعل بالنعل الا في القليل». ذلك لأن ابن خلدون إنما يعني في العبارة الأخيرة ما يتعلق بالنظام الكوني خاصة، دون الفلسفة بعامة. وهو هنا في معرض الرد على أفكار الفلاسفة بشأن عالم الأفلاك.

□ نموذج آخر في طريقة فهم التراث، إن لم نقل في إساءة فهمه، عند القدماء. هذا النموذج يمثل تياراً سلفياً ظهر ليقطع حتى «الشعرة» التي أبقاها المذهب الأشعري كصلة شكلية بين المنهج العقلاني للمنطق والفلسفة وبين المنهج السلفي. كان ابن الصلاح (ـ 643هـ) أول الأمر، أشد الفقهاء المتأخرين تطرفاً بين ممثلي هذا التيار. وقد اشتهر ابن الصلاح بفتواه المعروفة التي أعلن فيها تحريم الأشتغال بالمنطق والفلسفة[1]. أما المنطق فلأنه «مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرّ». وأما الفلسفة فلأنها الشر نفسه، فهي «أسس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومشار الزيغ والزندقة (. . .) وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية ـ والحمد لله ـ افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد[2] والبرهان ففقاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن. . . الخ»[3]. واستهدف ابن الصلاح، في محاربته المنطق والفلسفة، حتى الغزالي أبا حامد نفسه، منكراً عليه قوله ـ أي الغزالي ـ في أول مقدمة كتابه «المستصفى» عن المنطق ـ من غير أن يذكر اسم المنطق ـ بأنه «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها (أي بهذه المقدمة المنطقية) فلا ثقة له بعلومه أصلاً. .»[4]. ذكر ابن الصلاح موقفه هذا من الغزالي في بيان له عن

---

(1) النص الكامل لهذه الفتوى منشور في كتاب «فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد»، القاهرة 1348 هـ، ص 34 ـ 35.

(2) Terme أو Définition.

(3) لابن الصلاح قصة قيل إنها سبب عدائه للمنطق، تقول القصة: إنه كان رحل سراً إلى الموصل ليتعلم فيها المنطق على محدثها كمال الدين بن يونس الموصلي المعاصر لابن خلكان (1211) ـ 1283م)، ولكنه، أي ابن الصلاح ـ لم يقدر على استيعاب المنطق، فنصحه أستاذه ان ينصرف عن دراسة هذا الفن، فانصرف معلناً خصومته لابن يونس بحجة الدفاع عن الدين (راجع ابن السبكي، طبقات الشافعية، القاهرة، دون تاريخ، جـ5، ص 160).

(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ ص7.

«أشياء مهمة انكرت على الغزالي في مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته»[1]، وكان كلام الغزالي على المنطق واحد من هذه «الأشياء المهمة».

□ بعد ابن الصلاح، حمل راية هذا التيار السلفي «شيخ الإسلام» تقي الدين ابن العباس أحمد المعروف بابن تيمية (661 ـ 729هـ). إن اسم ابن تيمية، في أذهان الباحثين في التراث، يقترن بتلك الحرب المزدوجة التي خاضها على جبهتين: جبهة الخصومة لمذهب الأشعرية ـ انطلاقاً من مذهبيته الحنبلية[2] ـ ولمذاهب المتكلمين بعامة[3]، وجبهة الخصومة للمنطق الأرسطي والفلسفة. يقوم منهج ابن تيمية، من حيث الأساس العام، على فكرة صاغها بعنوان كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»[4]، أي أن كل ما ثبت نقله من نصوص الاسلام يجب أن يوافقه العقل لا محالة. فلا تعارض اطلاقاً، عنده، بين أحكام العقل وأحكام الشرع. أما ما يبدو أحياناً من تعارض فمصدره عدم صحة النص المنقول. وإما إذا حصل التعارض فعلاً مع صحة النص فالمرجع هو النص، دون العقل. على أساس هذا المبدأ أقام كل خصوماته على الجبهتين. غير أن ابن تيمية لم يقف الموقف السلبي المطلق تجاه المنطق، فلم يفعل كما فعل ابن الصلاح في تحريمه الاشتغال بالمنطق، بل تصدى في مؤلفاته[5] لمناقشة أسس المنطق

---

(1) راجع ابن تيمية، شرح العقيدة الاصفهانية، ص 114 ـ 115.

(2) نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل (241هـ/ 855) مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة. وهو المذهب الأكثر تشدداً في الدفاع عن السلفية المتطرفة وفي مخاصمة الفكر المعتزلي.

(3) في كلام لابن تيمية ناقداً المتكلمين بمن فيهم من المعتزلة والأشعرية، وصفهم جميعاً بالمغالطين لأنهم «... اعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين المنطقية، صاروا إذ صنفوا في أصول الدين أحزاباً يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل» (معارج الوصول) القاهرة، الخانجي 1323هـ، ص 4.

(4) طبع الكتاب في القاهرة سنة 1321هـ.

(5) من مؤلفات ابن تيمية في الرد على منطق ارسطو والكلاميين الاسلاميين، كتاب الرد على المنطقيين، طبع في بومباي 1368هـ/ 1947، كتاب صغير باسم «نقض

الأرسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم. وهو يرجع في مناقشته هذه إلى ذلك الأساس العام نفسه. فإن منطق الأرسطيين عنده مخالف للنصوص الإسلامية الصحيحة، ولذا هو مخالف بالضرورة ـ في منهج ابن تيمية ـ للعقل الصريح. ان مجمل معارضته لمنطق الأرسطيين والمتكلمين الإسلاميين، يدور على محورين رئيسين: **الحد، والقياس**. ذلك بأن هذا المنطق يعنى بتنظيم طرق الحصول على نوعين من العلم: العلم التصوري، والعلم التصديقي. وقد جعل الحد طريقاً للعلم التصوري، والقياس طريقاً للعلم التصديقي. وابن تيمية يبطل كون الحد الأرسطي طريقاً للأول، وكون القياس الأرسطي طريقاً للثاني، وتبعاً لذلك يبطل دعوى الأرسطيين حصر طريق التصور في الحد، وحصر طريق التصديق بالقياس. فان «كل هذه الدعاوى كذب في النفس والاثبات، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه»[1].

إن أهم ما يستند إليه ابن تيمية من حجج في ابطال الحد الأرسطي هو ما يتصل بمذهبه بشأن علاقة الماهية بالوجود، أي ـ بتعبير أوضح ـ علاقة العام بالخاص. فهو يضع فاصلاً بين الماهية (الكلي = العام) والوجود الخارجي، لأنه ليس للماهية عنده سوى الوجود الذهني، أما الوجود في الخارج فيختص به الجزئي، أي افراد الماهية المشخصة بأعيانها، فلا وجود خارجاً للماهيات المجردة، كما هو مؤدى نظرية أفلاطون (الماهيات: المثل) ولا وجود لها مقارناً لوجود الأفراد كما هو الأمر عند أرسطو والأرسطيين الإسلاميين[2]. فابن تيمية إذن يقطع العلاقة الوجودية بين العام

= المنطق»، طبعه حامد الفقي، القاهرة، وناقش منطق أرسطو أيضاً في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، كما ان بعض كتبه الأخرى تضمن آراءه في المنطق.

(1) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، القاهرة 1947، ص 288.

(2) راجع ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 64.

والخاص: الأول لا وجود له إلا في الذهن، والثاني لا وجود له إلا في الخارج. على هذا الأساس يبني اعتراضه على فكرة الحد المنطقي عند الأرسطيين، لأن فكرة الحد هذه مبنية عندهم على كون الذاتيات هي المكونة للحد الحقيقي، أي إن الصفات الذاتية للمحدود داخلة في قوام ماهيته، وهذا يستلزم ـ في رأي ابن تيمية ـ أن تكون ماهيات الأشياء، أي حقائقها، موجودة في الخارج، كما يستلزم أن يكون وجودها الخارجي هذا مغايراً لوجودها الذهني أولاً، وللوجود العيني الذي لافرادها ثانياً. هذه اللوازم المفترضة عنده يصفها بأنها تفريق بين الماهية ووجودها (يقصد وجودها الذهني)[1]. ذلك كله يعني أن مصدر الاعتراض، على هذا النحو، هو موقفه من النتيجة التي يؤدي إليها القول بوجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة، أي وجود تعدد الأزلي وفقاً للمثل الأفلاطونية أو النتيجة التي يؤدي إليها القول الآخر بوجود ماهية أزلية للمادة (الهيولى) لها ارتباط وجودي امكاني سابق بما هو مادة واقعية بالفعل (الصورة)، أي القول ـ أخيراً ـ بأزلية العالم المادي، كما تعني نظرية الهيولى والصورة في «الفلسفة الأولى» الأرسطية. إن كلتا النتيجتين مخالفة للعقيدة الإسلامية في مسألتي التوحيد وحدوث العالم. على هذا يكون نقد ابن تيمية للحد المنطقي الأرسطي نقداً دينياً قائماً على ما هو مقرر في منهجه من ضرورة «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، وليس نقداً منطقياً صرفاً، أي ليس نقداً لفكرة الحد بذاتها كمسألة منطقية. وينبغي الاعتراف بأن نقد ابن تيمية لتفريق المناطقة المشائيين بين الذاتي والعرضي من الصفات التي تدخل في تكوين الحدود[2]، هو نقد ايجابي أقرب للواقع، لأنه.. يؤدي إلى نفي الماهيات الثابتة بمفهومها المثالي الميتافيزيقي، وإن كان نقده قائماً ـ أساساً ـ على هدم العلاقة الوجودية بين الماهية وشخصياتها الخارجية، لحصره وجود الماهية في الذهن.

أما المحور الثاني لنقد منطق الأرسطيين، وهو القياس، فإن ابن تيمية

(1) راجع ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، جـ1، ص 16.
(2) راجع ابن تيمية، موافقة صريح المعقول...، جـ3، ص 222 ـ 246.

يخصه بتفاصيل بعضها يتعلق بالقضايا المكونة للبرهان، وبعضها يتعلق بطرق الاستدلال المنطقية. وفي مسألة **القضايا** يبذل ابن تيمية جهداً كبيراً لاثبات يقينية القضايا التجريبية الخاصة والقضايا الإخبارية المتواترة، كوسيلة لاثبات يقينية الحديث، بمعناه الإسلامي، في سبيل دعم مبدئه الأساس، أي «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، منكراً على الفلاسفة عدم اعترافهم بالقضايا المتواترة كمصدر للعلم اليقيني وحصرهم هذا العلم بالقضايا النظرية، أي القضايا التي ينتجها القياس المنطقي العقلاني[1]. ومن جهة أخرى ينكر ابن تيمية على الفلاسفة قولهم بأن العلم اليقيني هو نتاج البرهان العقلي المنطقي وان القضايا التي ينتجها البرهان هذا لا تكون إلا كلية. إنه ينكر عليهم ذلك بناء على مذهبه من أن الكليات لا وجود لها إلا في الذهن، وأنه لا وجود في الخارج لسوى الأشياء العينية (الجزئيات). من هنا كان البرهان المنطقي ـ في مذهبه ـ لا يفيدنا العلم بشيء من الموجودات الخارجية. « . . وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية، وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلا»[2]. فمنشأ نقده الفلاسفة هنا، هو أن الله وجود معين وليس كلياً، لأن الكلي يستلزم التعدد في افراده. وهذا يخالف عقيدة التوحيد. فاقتضى ذلك أن ينفي ابن تيمية يقينية العلم الكلي، وينفي أن البرهان المنطقي يفيد علماً حقيقياً[3]. على أن خطأ ابن تيمية، في كل معادلاته هذه يكمن في الأساس الذي بنيت عليه وهو أنه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة في الخارج ضمن الوجودات الجزئية، أي أن أساس معادلاته كلها هو غياب الحل العلمي لمشكلة العلاقة الوجودية بين الكلي والجزئي (بين العام والخاص). من هنا يستمر ابن تيمية في محاولته اثبات كون المقدمات الكلية للبرهان

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 95 ـ 100.

(2) المصدر السابق، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 139.

المنطقي الأرسطي ليست كلية وليست يقينية[1]. ورغم كل الجهد الذي عاناه في سبيل ابطاله الاعتماد على القضايا الكلية، لا يبالي أن يناقض نفسه في مقالتين له: واحدة في القضايا الدينية حيث يقول إنه «في المواد المعلومة بأقوال الأنبياء، يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية. ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى عليه وسلم أن كل مسكر حرام»[2]. وثانية في قوله بأن ادراك الكلي « من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً»[3]. ولكن اعترافه بالقضية الكلية في مقالته الأخيرة يقترن بموقف حسي تجريبي، إذ نراه في رده على المنطقيين يقرر أن الجزئيات المعينة من العلم وهي المستفادة من الحس، هي وحدها الحقائق الكائنة في جزئيات الأشياء الخارجية، وعلى هذا يستنتج نفي الفائدة من الكليات لانحصار وجودها في الذهن. واستنتاجه النهائي هنا، هو أن العلم الذي يعطيه البرهان المنطقي ليس علماً بما هو موجود بل بما هو ذهني صرفاً لا تحقق له في الخارج[4]. أما النقد الذي وجهه ابن تيمية لطرق الاستدلال المنطقي الأرسطي، فهو مبني ـ اجمالاً ـ على أسس نقده للحد الأرسطي في التصورات ونقده للقضايا التي يتكون منها والتي ينتجها البرهان عند المناطقة الأرسطيين في التصديقات.

الواقع أن كثيراً من المتكلمين الإسلاميين وعلماء أصول الفقه الإسلامي، كان لهم هذا الموقف من المنطق الأرسطي بناء على موقفهم من مسألة الحد في هذا المنطق، أي بناء على تخوفهم مما يؤدي إليه الأخذ بفكرة هذا الحد القائمة على الماهيات الثابتة، من نتائج تتعلق بميتافيزيقا الإسلام، كما ظهر ذلك في شرحنا لوجهة نظر ابن تيمية.

□ برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار آخر يتابع الخط الأشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة

(1) أيضاً: ص 301.
(2) أيضاً: ص 111.
(3) السيوطي، صون المنطق، ص 318.
(4) راجع كتاب الرد على المنطقيين، ص 115.

نفسها. ومن التيار الأول من أعاد أسلوب ابن الصلاح في تحريم المنطق والفلسفة، أمثال: ابن قيم الجوزية[1]ـ 751هـ)، والصنعاني[2] (ـ 840هـ)، والسيوطي[3] (ـ 911هـ). أما التيار الثاني ـ الأشعري ـ فقد جاء من المتأخرين الممثلين له من مارس التفكير الفلسفي دون حرج حتى أنَّ بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بأنها «توغلت في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (علم الكلام وعلم الفلسفة) وحسبوه واحداً، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، كما فعل البيضاوي (ـ 691هـ/ 1286) في «الطوالع» وعضد الدين الايجي (ـ 750هـ/ 1355) في كتاب «المواقف»[4].

إن الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي، بعد ابن تيمية إلى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي، هو طابع هذين التيارين معاً، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير. ولكن تيار الأشعرية ظل يحتفظ بمواقعه المسيطرة ـ بالأغلب ـ على النشاط الفكري في هذا المجال، فإن كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة، في المراحل المتأخرة، هي كثرة أشعرية، من ابن خلدون إلى طاش كبرى زادة (ـ 963هـ/ 1550)[5]. أما الاستثناءات التي أشرنا إليها

---

(1) ألف ابن القيم الجوزية كتاب «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية الأمر والإرادة» وفيه نقد شديد للفلسفة وأحكام على المنطق بالتهافت، طبع في القاهرة 1929ـ راجع جـ1، ص 171 ـ 172، ص 455 ـ 460.

(2) للصنعاني كتاب «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، طبع 1349هـ في القاهرة. والصنعاني من المتكلمين الشيعة.

(3) المرجع الأساس لتفكير السيوطي كتابه «صون المنطق».

(4) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1944، ص 294.

(5) طاش كبرى زاده مؤرخ فلسفة أكثر منه فيلسوفاً. له كتاب «مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة»، طبع في حيدر أباد: الجزء الأول منه سنة 1328هـ، والثاني سنة 1329هـ، وهو كتاب يعرض فيه بطريقة نقدية تاريخ تطور معرفة المسلمين بالعلوم. وفي هذا الكتاب يصف «العلوم الحكمية» (الفلسفة) بأنها «العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملك والأديان»، وهو يدخل علم المنطق ضمن «العلوم الإلهية»، ويعقد الصلة بين الفلسفة والتصوف حين يقول عن العلوم الحكمية

فنتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الأخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ «بالملا صدرا» أو بـ «صدر المتألهين (980 ـ 1050/ 1573 ـ 1640)[1]. والقصد من الاستثناء هنا أمران، هما: أولاً، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظروا إلى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والأشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف، وثانياً، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم بالانسجام الداخلي. ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والإمامة بالأخص. لذا كان النشاط الفلسفي الشيعي في المرحلة المتأخرة من عصور الفلسفة التراثية يتميز ـ فضلاً عن خصبه ـ بسماته الخاصة. ولعل أظهر هذه السمات تلك العلاقة الداخلية الحميمة بين النظرة الفلسفية والروح المذهبية. من هنا تراءى لبعض الباحثين، من شرقيين ومستشرقين[2]، أنَّ لفلسفة التشيع طابعاً عرفانياً. غير أن ما يبدو فيها من هذا الطابع إنما هو مستمد من ذلك الانصهار الكلي في مفهوم عصمة الأئمة. فإن هذا الانصهار، بالإضافة إلى الظروف التاريخية المأسوية التي تعرضت لها حركة التشيع في مختلف مراحلها، قد شحنت التفكير الفلسفي الشيعي بحرارة وجدانية متميزة أضفت عليها ذلك الطابع الذي يقترب من الطابع العرفاني. ونحن نقصد هنا الشيعة

= إنها قد تتحصل بالنظر وقد تتحصل بالتصفية ـ يقصد تصفية النفس بالرياضة والمجاهدة، أي التصوف. (مفتاح السعادة، جـ1، ص 63ـ 66).

(1) يرجع في تعرف شخصية الملا صدرا وفلسفته إلى كتاب «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» لهادي العلوي، بغداد 1971، وكتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمة، بيروت، ومحاضرة هنري كوربان عنه: «مجلة الدراسات الأدبية» الصادرة عن الجامعة اللبنانية ـ السنة السابعة، العددان 1 و2، 1965. من مؤلفات الشيرازي الفلسفية: شرح كتاب الشفاء، لابن سينا، طهران 1303، وشرح حكمة الاشراق للسهروردي، طهران 1216هـ، وكتاب «الأسفار الأربعة» طبع مرتين، 1378، 1382هـ.

(2) نذكر من الشرقيين سيد حسين نصر، «ثلاثة حكماء مسلمين»، بيروت 1971، ومن المستشرقين هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية. بيروت 1966.

الإمامية الاثني عشرية بخاصة، دون الاسماعيلية وغيرهم.

* * *

كان القسط الأوفر من هذا العرض النقدي لمواقف القدماء، موجهاً إلى المشتغلين منهم بالبحث الفكري، المنطقي أو الكلامي أو الفلسفي أو الأصولي، ولم نتعرض للمؤرخين منهم إلا حين رأينا هذا المؤرخ أو ذاك بين المشاركين في البحث التاريخي أو فلسفة التاريخ، كابن خلدون والشهرستاني. لذا نرى ضرورة الوقوف قليلاً الآن لاستطلاع مواقف المؤرخين القدماء من العرب - الاسلاميين الذين سجلوا في مؤلفاتهم الواصلة إلينا كثيراً من ظاهرات المجتمع العربي - الإسلامي في القرون الوسطى التي تحدد زمن الفكر التراثي. ولكن، ينبغي أن نلحظ هنا أن تلك المؤلفات التاريخية يغلب عليها طابع التاريخ العام للأحداث أو الأشخاص أو البلدان، حتى تكاد تكون المؤلفات المتخصصة بينها بتاريخ الظاهرات الفكرية بوجه عام، أو بظاهرة معينة منها، قليلة. هذا فضلاً عن فقدان المؤلفات المتخصصة بتاريخ الفلسفة كعلم، كما نفهمه في عصرنا. لعل الشهرستاني وحده انفرد بوضع الأساس لعلم تاريخ الفلسفة على مستوى عصره، كما انفرد ابن خلدون في «المقدمة» بوضع الأساس لعلم التاريخ الاجتماعي على مستوى عصره أيضاً. لكن ذلك لا يعني أن مؤرخي المجتمع العربي - الإسلامي ذاك قد اهملوا تسجيل الظاهرات الفكرية، ومنها الفلسفية، في مؤلفاتهم. بل الواقع أنه ظهرت لهم مؤلفات تشبه أن تكون تاريخاً متخصصاً في بعض مجالات الفكر. كمثل ما الفوه من كتب سميت بكتب التراجم والطبقات: كطبقات الحكماء، أو الأطباء، أو الشعراء، أو طبقات المحدثين (رواة الأحاديث النبوية)، أو غيرهم[1]. ومن

---

(1) التصنيف إلى «طبقات» في مصطلح المؤلفين القدماء لا يقوم على أساس اجتماعي، كما هو الأمر في مصطلحنا المعاصر، بل المقياس عندهم هو التصنيف الزمني غالباً، «فالطبقة» تعني بهذا المقياس جيلاً من الشعراء مثلاً أو المحدثين أو الفلاسفة الخ.. وزمن الجيل عندهم يتراوح بين عشر سنين وعشرين سنة. وقد يستخدمون

ذلك أيضاً كتب الفرق والمذاهب التي هي ـ في الواقع ـ تسجيل تاريخي لجانب أساسي من جوانب الحياة الفكرية، لأن هذه الكتب تعرض لنا المبادىء والأسس الفكرية والنظرية التي قامت عليها الفوارق والخلافات بين أهل الفرق والمذاهب، ومنها المذاهب الكلامية والأصولية والفلسفية. يضاف إلى هذا وذاك أنه حتى كتب التاريخ ذات الطابع العام، تحتوي ـ بصورة متفاوتة، كمياً ونوعياً ـ على تسجيلات لظواهر أو حركات أو احداث فكرية، أو تراجم لمفكرين، وأحياناً تحتوي على مباحث في هذا المجال أو ذاك من مجالات الفكر العربي ـ الإسلامي. لهذا كله نستطيع أن نستخلص من مجمل المؤلفات التاريخية العربية ـ الإسلامية أساليب المؤرخين في النظر إلى التراث المعني في بعثنا.

● أبرز ما يلفت نظر الباحث العلمي المعاصر أن هناك أسلوباً طاغياً في نظرة أولئك المؤرخين إلى هذا التراث، أي إلى حركة النشاط الفكري نفسها التي يتحدثون عنها في مؤلفاتهم التاريخية. ذلك هو الأسلوب الكمي التجزيئي، أو ما يصح أن يعد شكلاً تاريخياً من أشكال التجريبية المعاصرة. إن الأحداث أو الحركات أو التيارات الفكرية تظهر في كتابات مؤرخينا بصورة تراكمات «حدثية» منفصل بعضها عن بعض. أي أنها تراكمات كمية للأحداث أو الأزمان أو الأماكن أو الأشخاص أو الحالات، دون رؤية العلاقات الداخلية التي تنتظمها لتشكل منها ظاهرات عامة، أو رؤية العلاقات الخارجية التي تنفعل بها وتتفاعل معها. أو رؤية التحولات

= المقياس المكاني، كما فعل ابن سعد في طبقاته الكبرى حين ترجم للصحابة حسب الأمصار التي نزلوا فيها. (راجع طبقات ابن سعد، ط دار صادر، دار بيروت 1957، مقدمة إحسان عباس، جـ/ 1، ص 12). وعلى ذلك فكتب الطبقات هي كتب تراجم متخصصة بصنف ما من الناس ذوي الشأن في التاريخ. ان هذا النوع من التأليف عند العرب والإسلاميين يرقى تاريخياً إلى القرن الثالث الهجري، ولعل الواقدي هو أول من ألف فيه وبعده تلميذه محمد بن سعد وكلاهما ترجم لأصحاب الحديث، وفي القرن الثالث نفسه ألف كثير من الأدباء في طبقات الشعراء، أمثال طبقات ابن سلام، وكتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة وطبقات الشعراء لابن المعتز، ثم تتابع التأليف في «طبقات» الأطباء والحكماء والشيعة والشافعية الخ..

الكيفية لتلك التراكمات الكمية. بل إنَّ كل ما لديهم من رؤية ينحصر في المجرى الظاهري لكل جزء على انفراد، أو في الإطار الذي يختاره هذا المؤرخ أو ذاك من زاوية جانبية لا تقترب من الخط الجوهري لمجرى الظاهرات في نشأتها وتطورها وحركة صيرورتها. وغالباً ما تكون الزاوية الجانبية هذه: إما عهد خليفة من الخلفاء، أو زمن ولاية والٍ أو إمارة أمير أو قيادة قائد، وإما سنة حرب أو مجاعة أو فتنة (وكثيراً ما تكون «الفتنة» هذه ثورة اجتماعية لها أبعادها العميقة الغائبة عن تفكير مؤرخينا)، دون كلام على الأسباب الاجتماعية الجوهرية للحرب أو المجاعة أو «الفتنة».

هذا الأسلوب في النظر إلى حركة النشاط الفكري، هو ـ بالطبع ـ انعكاس عن أسلوب مؤرخينا في النظر إلى الحركة التاريخية في مجالها الأساسي، أي مجال النشاط الاجتماعي. فإنهم إذ كانوا عاجزين ـ تاريخياً ـ عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي، وللعوامل الأساسية الحاسمة التي تحدد اتجاهات هذا المسار، في هذا المجتمع المعين أو ذاك، فقد كانوا إذن ـ بالضرورة ـ عاجزين عن رؤية العلاقة الجوهرية بين حركة النشاط الفكري وحركة النشاط الاجتماعي من جهة أولى، ورؤية العلاقات الداخلية بين الأحداث والظاهرات الفكرية نفسها من جهة ثانية.

● ولكن ذكر هذا العجز التاريخي، أي القول بأن الرؤية العلمية لحركة التاريخ لم يكن قد حان أوانها في عصور مؤرخينا، لا يفسر كل مواقف هؤلاء المؤرخين. إن لبعضهم مواقف لا يكفي ذلك تفسيراً لها، بل يجب أن نضيف إليه أسباباً ذاتية وأسباباً طبقية وايديولوجية موضوعية كانت تتحكم بهذه المواقف أيضاً. فليس يصح أن نتجاهل أن كثيراً منهم كان ينطلق في كتابة التاريخ، سواء تاريخ الأحداث السياسية في مجتمعهم ذاك أم تاريخ الحركات الفكرية، من مواقع السلطة القائمة: إما طمعاً، أو خوفاً، أو تأثراً بالتضليلات الإيديولوجية «الرسمية»، أو اندفاعاً تلقائياً بحكم الانتماء الطبقي[1].

---

(1) نجد في تاريخ الأدب العربي نوذجاً يجتمع فيه معظم هذه الأسباب (الذاتية والطبقية والايديولوجية) وحول هذا النموذج نفسه نجد الموقف المنطلق من مجاملة السلطة

أمامنا مثال شديد الوضوح، هو موقف مؤرخينا القدماء من إحدى أهم القضايا التاريخية التي واجهت الخلافة العباسية. نعني بها قضية الثورة الجماهيرية الفلاحية التي شملت قطاعات واسعة من شعوب الامبراطورية العربية ـ الإسلامية في أذربيجان وشمال غربي ايران وشرق أرمينية، في مستهل القرن الثالث الهجري أيام خلافة المأمون والمعتصم، وهي الثورة التي قادها بابك الخرمي (816 ـ 838م)، وعرفت ـ لذلك ـ باسم الثورة البابكية وبقيت مشتعلة عشرين عاماً (202 ـ 222هـ). لقد اتفق أن أمهات المصادر التاريخية العربية التي تؤرخ لتلك الحقبة من تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي قد ألفها مؤرخون عاشوا في القرن الثالث والرابع الهجريين،

= القائمة: وضع عبدالله بن المعتز (247 ـ 296هـ)، وهو الذي لم يتجاوز زمن خلافته يوماً وبعض اليوم، كتاباً باسم «طبقات الشعراء» ترجم فيه لنحو 127 شاعراً وشاعرة من العصر العباسي. في هذا الكتاب وحوله ثلاث ملحوظات تنبه لها محققاً الكاتبان (عبد الستار أحمد فراج، وعباس اقبال): أولاً ـ ابن المعتز يتجاهل عدداً من أبرز شعراء عصره، منهم ابن الرومي (221 ـ 283هـ)، وابن المعتز يتجاهل ابن الرومي في كتابه «البديع» أيضاً. لماذا ذلك مع كون ابن الرومي ظاهرة شعرية بذاته في تراث الشعر العربي؟. يكتشف محقق الكتاب وناشره عبد الستار فراج صلة هذا التجاهل بموقفين لابن الرومي: احدهما، انه ـ أي ابن الرومي ـ كان قد هجا المعتز (والد المؤلف) حين خلع من الخلافة. ثانيهما، ان ابن الرومي «كان ملازماً للقاسم بن عبيد الله الذي كان من خصوم عبدالله بن المعتز، فهو الذي أشار بالقبض عليه حينما توفي المعتضد». فهنا موقف ذاتي. ثانياً ـ كتاب ابن المعتز يترجم للشعراء الذين مدحوا أو اتصلوا بخلفاء بني العباس (...) ويجمع من الأشعار ما طبع ذلك الطابع الذي يمثل الشعراء التابعين لخلفاء بني العباس ووزرائهم وكبار رجالاتهم. كما يحاول أن يميط اللثام عن العلاقات القائمة بين كل شاعر وممدوحه...» (عباس اقبال) وهذا موقف طبقي وايديولوجي. ثالثاً ـ يلحظ محققا الكتاب أنه بالرغم من كون ابن المعتز مشهوراً وكون كتابه المذكور ذا أهمية، لم يذكر هذا الكتاب مؤلفو التراجم الذين جاؤوا بعد ابن المعتز الا نادراً «وكأنه مجهول عند أغلبهم». ينبه عبد الستار فراج إلى سبب سياسي مقنع: «فقد عاد المقتدر للخلافة وظل خليفة، بعد قتل ابن المعتز، أكثر من عشرين عاماً. ولا شك أن أكثر الرواة لا يعنون بمن ولى عنه السلطان ونكبته حوادث الزمان». وهذا موقف المداهنة للسلطة القائمة. (طبقات الشعراء لابن المعتز، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، مصر، دون تاريخ، ص 10، 12، 583، 588).

ومنهم من عايش أحداث الثورة البابكية هذه، ومنهم من كانت هذه الأحداث لا تزال ساخنة أثناء كتابته تاريخ تلك الحقبة. رغم ذلك نجد في مؤلفاتهم الأمهات تلك إمَّا تجاهلاً للثورة البابكية وإما تشويهاً لها يتناول أحداثها كما يتناول أهدافها وايديولوجيتها ومبادئها الاجتماعية. وقد أسهمت هذه التشويهات في طمس الصورة الحقيقية لتلك الثورة وفي القاء الظلال المعتمة على أبعادها الثورية اجتماعياً وفكرياً. ترجع هذه التشويهات إلى الموقف المتحيز الذي وقفه مؤرخونا الأولون هؤلاء محاباة لسلطة الخلافة والأمراء المحليين وكبار الملاكين الاقطاعيين الذين استهدفتهم نار الثورة، أو انسياقاً مع الأصول الطبقية لبعضهم، إضافة إلى العجز التاريخي عن استكشاف الجذور الاجتماعية لثورة الفلاحين هذه. فقد انساق معظمهم ـ بهذا الدافع أو ذاك ـ إلى الأخذ بالخدعة التاريخية المزدوجة التي أشاعتها السلطة وبطانتها وحلفاؤها الطبقيون عن أهداف الثورة من أنها انتقاض على الإسلام وعداء للعرب، وعن مبادئها من أنها تنتهك النظام الأخلاقي للمجتمع. بالاجمال، كان موقف هؤلاء المؤرخين من هذه الثورة موقفاً متحيزاً إلى وجهة نظر السلطة وايديولوجية الاقطاعية مهما اختلفت الأشكال التي يتجلى بها هذا الموقف. **فالبلاذري**، أبو العباس أحمد بن يحيى (ـ279هـ/ 892)، مثلاً، رغم كونه ربما شهد أحداث الثورة البابكية في مرحلة شبابه، أو ـ بالأقل ـ رغم كونه تأثر دون شك بسخونة القضية التي شغلت دار الخلافة جراء هذه الثورة، نجده يتجاهلها في كتابه «فتوح البلدان» فلا يتردد لها صدى مباشر فيه، وليس للجانب الفكري منها سوى إشارة عابرة يطلق فيها صفة «الكافر الخرمي»[1] على بابك قائد الثورة، سالكاً بذلك مسلك غيره ممن أطلقوا التهم على الثائرين دون تمحيص، لإثارة مشاعر العداء لهم لدى جماهير المؤمنين في بلاد الخلافة العباسية. ومن اليسير أن نفهم موقف هذا المؤرخ الكبير حين نرجع إلى ما عرف عن صلته الوثيقة بالخلفاء العباسيين[2]، وما عرف عن سلوكه من أنه كان «يسعى

---

(1) البلاذري، فتوح البلدان، ليدن 1866، ص 320.

(2) كان البلاذري «ينادم المتوكل ويحظى لدى المستعين والمعتز والمعتمد من الخلفاء،

وراء الاتصال بأصحاب الجاه والسلطان[1]. ولعله بصمته عن ذكر أحداث هذه الثورة ومبادئها الاجتماعية كان يريد الاحتفاظ لنفسه برأي له فيها يخالف الرأي الرسمي، فسكت عنه لئلا يغضب من كان يسعى وراء ارضائهم، وإلا فليس من مسوغ لسكوته. ولكن يشفع لهذا المؤرخ أنه يقدم لنا تقارير وافية عن أساليب اقطاع الأرض في المناطق التي شملتها ثورة الخرميين وأساليب الاضطهاد التي كان يعانيها سكان هذه المناطق وجماهير فلاحيها من أصحاب الاقطاعات ومن ثقل ضرائب الخلافة عليهم وقسوة جباتها[2]. بحيث يضع أمامنا بذلك ما يكشف عن الجذور الاجتماعية التي حتمت انفجار هذه الثورة.

أما اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ـ بعد 284هـ) في «تاريخه» المعروف[3] فيختلف موقفه عن موقف البلاذري من وجهين: فهو ـ أولاً ـ لم يتجاهل هذه الثورة، ولكنه اقتصد في عرض التفاصيل عنها. وهو ـ ثانياً ـ في تعرضه القليل لجانبها الايديولوجي،، ينضم جزئياً إلى صف المتحاملين عليها ويتهم الثوار البابكيين بسلب المارة والمسافرين والحجاج[4]، ولكنه يبقى هو والبلاذري، ثم الطبري[5]، أبو جعفر محمد بن

= وعبيد الله بن يحيى وأحمد بن صالح من الوزراء» (عبد الستار فرّاج، مقدمة كتاب انساب الاشراف للبلاذري، تحقيق محمد حميدالله، دار المعارف بمصر 1959، ص 14). فالبلاذري جدير إذن ان يعد «مؤرخ البلاط العباسي» (حسين قاسم العزيز، «البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية» مكتبة النهضة، بغداد، دار الفارابي، بيروت 1973، ص 12).

(1) عبد الستار فراج، مقدمة انساب الاشراف، ص 21.
(2) البلاذري، فتوح البلدان، راجع مثلاً ص 227، 214، 329، وغيرها.
(3) تاريخ اليعقوبي طبع في ليدن 1893 بجزأين، وفي النجف 1358هـ، بثلاثة أجزاء.
(4) تاريخ اليعقوبي، ط. النجف جـ3، ص 197.
(5) الطبري كتاب «تاريخ الأمم والملوك»، طبعة دي غويه في ليدن 1879 ـ 1901، وطبعته دار المعارف بمصر 1960 بتحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، وطبعته «دار القاموس الحديث، بيروت». أرخ فيه لكثير من الحركات والأحداث حسب التسلسل الزمني في ايران قبل الاسلام وبعده حتى زمنه، وخص الثورة البابكية بتفاصيل وافية، ولكنه لا يعتمد التدقيق الذي تميز به البلاذري قبله.

جرير (224 ـ 310هـ) والمسعودي[1]، أبو الحسن علي بن الحسين (ـ346هـ)، أقل المؤرخين الذين تحدثنا عنهم إسهاماً في تشويه الصورة الواقعية لثورة الجماهير الفلاحية هذه. ومنذ ابن النديم[2]، أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق (ـ385هـ/ 995 ـ) تبدأ الصورة تتكاثف خطوطها وتتشابك خلالها الأوهام بالحقائق حتى تصبح الأوهام هي «الحقائق» في مؤلفات الجيل اللاحق لابن النديم من المؤرخين ثم مؤلفات الأجيال التالية من الباحثين العرب المحدثين ومن المستشرقين حتى يتصدى لهذه الظلامية باحث عربي معاصر[3] بين الباحثين الجدد الذين يشقون الطريق بشجاعة لدراسة تاريخنا وتراثنا الفكري على أساس من الرؤية العلمية (المادية التاريخية) لحركة التاريخ الاجتماعي وما يرتبط بها من تاريخ تطور الفكر البشري.

* * *

ليس بإمكان هذه المقدمة أن تستوعب كل موقف على انفراد بتفاصيله من مواقف القدماء تجاه التراث الفكري الذي نحن بصدده. ولكن هذا العرض العام قد رسم الاتجاهات الغالبة لتلك المواقف، وقدم النماذج ذات الدلالة

---

(1) عرف المسعودي الشهرة بكتبه الثلاثة، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبع في القاهرة 1346هـ، وفي القاهرة أيضاً 1958، التنبيه والاشراف، طبع في ليدن 1893، أخبار الزمان ومن اباده الحدثان وعجائب البلدان، طبع في القاهرة 1938، مؤلفات المسعودي بوجه عام تستوعب مزيجاً من الأحداث التاريخية ووصف البلدان بالمشاهدة الشخصية، وشرح المذاهب الكلامية وسائر الحركات الفكرية، ولكن دون عناية بتدقيق الحوادث والمشاهد والأخبار المنقولة.

(2) اشتهر ابن النديم بكتابه، الفهرست، طبع في ليبزغ، طبعة فلوكل، 1871 ـ 1872، وفي القاهرة. الفهرست غني بالمعلومات المتنوعة من مختلف فروع المعرفة ولا سيما ما يتعلق بتاريخ المذاهب والعقائد. وهو مصدر يعتمده المؤرخون والباحثون اللاحقون حتى اليوم.

(3) هو حسين قاسم العزيز، العراق، في أطروحته للدكتوراه من جامعة موسكو، معهد اللغات الشرقية، البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية. يتميز هذا الكتاب بنموذجية منهجية، وبجدية صارمة في التنقيب والتدقيق.

الكافية على الأوليات الفكرية والإيديولوجية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات.

ـ 12 ـ

ب ـ مواقف المحدثين

في الصفحات الأولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم في إطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ أكثر من قرن مضى. إذ كانت العودة حينذاك إلى هذا التراث تعبيراً، في النطاق الفكري، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ «النهضة العربية». فقد ارجعنا مسألة التراث هذه إلى عواملها التي ظهر لنا أنها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة «النهضوية» بشكلها الأول السطحي، حتى خرج من العمق الشعبي العربي وأفقه الأوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها «النهضوي» الاصلاحي المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الغربية الامبريالية، إلى مضمونها القومي التحرري. بهذا التحول في الحركة العربية، حدث تحول في مسألة العودة إلى التراث كذلك. فقد بدأت العودة إليه بداية «نهضوية» أيضاً كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها. وبهذه الصفة كانت العودة إلى التراث أشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة إلى الماضي بصفته «الماضوية» المطلقة، رجعة مشحونة بالعاطفة حباً للماضي بذاته وتمجيداً لكل ما أتى به الماضي دون تمييز أو تمحيص. لقد وصفنا هذه الظاهرة، سابقاً، بصفتين متناقضتين: برجعية مضمونها، وتقدمية دوافعها. فهي رجعية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق، وهي تقدمية من حيث كونها حفزاً للمشاعر القومية في سبيل انبعاث «الشخصية» العربية لمواجهة التحدي المزدوج: الطوراني العنصري التركي، والغربي الامبريالي المتحفز يومئذ لتقاسم تركة «الرجل المريض».

اتخذت حركة العودة إلى التراث، في تلك المرحلة، طابع الاسم الذي سميت به: «إحياء التراث». كان الأدب ـ والشعر بخاصة ـ هو الصيغة الأولى لهذا «الاحياء». غير أن هذه الصيغة لم تكن «احياء» للتراث بقدر ما كانت استلاباً لما بقي فيه من حياة، إذ كانت تقليداً للغته وأساليبه وصوره ومعانيه يفتقر إلى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه[1]. ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا «الإحياء» كانت أجدى من تلك وأقرب إلى معنى الاحياء، هي نشر المؤلفات التراثية، في الأدب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد، بوسائل الطباعة الآلية حين بدأت هذه الوسائل تشيع في بعض الأقطار العربية (مصر، لبنان، سورية) خلال القرن الماضي[2]. ولكن طريقة النشر هذه كانت، في البدء، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما في اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب أو شهرة المؤلف، هذا أولاً. ثم هي ـ ثانياً ـ لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصاً وتاريخاً كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي ـ

---

(1) يرجع في التعرف لأدباء هذه المرحلة وشعرائها إلى كتاب، مشاهير الشرق، لجرجي زيدان، الجزء الثاني منه بخاصة.

(2) مارس العالم العربي الطباعة الحديثة ـ بالحروف ـ منذ أوائل القرن الثامن عشر. ومن المعروف ان الشماس عبدالله زاخر الحلبي (1748) أنشأ أول مطبعة بالحروف العربية في بلدة الشوير بلبنان. ولكن الطباعة بالحروف العربية عرفت في أوروبة منذ القرن السادس عشر، ابتداء من سنة 1514 حين دشن البابا ليون العاشر أول مطبعة عربية لطباعة الكتب الدينية في ايطاليا، ولعل كتاب، القانون، لابن سينا أول كتاب تراثي عربي طبع في أوروبة، روما 1593، ثم تتابع نشر الكتب العربية التراثية في مختلف المدن والعواصم الأوروبية، لندن، باريس، ليدن، ليبزغ غوتنغن، روما، فيينا، برلين بطرس برغ (لينينغراد الآن) الخ.. قبل أن يتاح للبلاد العربية ان تمارس هذا النوع من الطباعة الذي أخذ ينتشر فيها استخدامه لطباعة المؤلفات القديمة والجديدة والمجلات والجرائد منذ أواسط القرن التاسع عشر، راجع جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة 1911، جـ4، ص 54 ـ 56.

الإسلامي[1]. ولعل هذا النقص يرجع إلى عدة أسباب، منها: جهل الناشرين بطريقة التحقيق العلمي هذه، وفقدان الكثير من المخطوطات التراثية في المكتبات العربية بسبب من كوارث حروب الغزو المتتالية على البلدان العربية خلال عدة عصور، وبسبب أيضاً من انتشار المستشرقين خلال الحروب الصليبية وما بعدها، في هذه البلدان، واستيلائهم على معظم المخطوطات التراثية.

هذه المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، تخللتها ـ مع ذلك ـ في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، دعوة متميزة بجدتها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الأفغاني (ـ 1897) وتلميذه الشيخ محمد عبده (ـ 1905). كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة. فقد توجهت مدرسة الأفغاني ـ عبده إلى التراث من موقف نقدي نسبياً. إذ رأى رائد هذه المدرسة (الأفغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك إلى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر «التقديسي» الجامد إلى الماضي وتراثه، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لأفكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهددة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر. من هذا المنطلق اندفع الأفغاني بدعوة هذه المجتمعات إلى نبذ ما تأخذ به من أفكار وتقاليد متوارثة أخذاً جامداً يحقنها بجراثيم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الآتية إليها باسم القضاء والقدر. وعلى هذا الأساس بنى الأفغاني حملته المعروفة على الصوفية «الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق»، وأصدر حكمه بأن «هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب إزالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لأن أراءهم ليست على وفاق مع الدين»[2]. وعلى الأساس نفسه بنى الشيخ

---

(1) سنتحدث في ما يأتي من هذه المقدمة عن ظاهرة الاستشراق وأعمال المستشرقين في مجال نشر التراث.

(2) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، جمع محمد عمارة، ص 297.

محمد عبده، ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة، دعوته الاجتماعية والفكرية إلى فهم تراث الإسلام، عقيدة وشريعة، وفهم تراث المسلمين، متكلمين وفلاسفة، فهماً مستمداً من واقع العصر المتغير جداً عن واقع العصر الوسيط. بروح هذه الدعوة نادى بأن «من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين»[1]. وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية في معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة أو في تكفير من يقول بأزلية العالم[2] ولم يأخذ بالمنحى الصوفي إلا أن يكون التصوف «رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية»[3]، ولم يتجه وجهة الرجعيين القائلين بحرمان المرأة العلم، بل رأى من الجريمة «ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة»[4]، وأنكر على الفقهاء المتزمتين ما توارثوه من القول بتحريم الاسلام فني النحت والتصوير»[5]. الخ...

على أن مدرسة الأفغاني ـ عبده، رغم أهميتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً. ذلك لارتباطها بالأسس الايديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج.

وما انقضت تلك المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، إلا حين أخذت هذه الحركة تتبلور في إطار العوامل التي سبق تحليلها في مستهل هذه المقدمة. نعني عوامل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني

---

(1) عباس محمود العقاد، محمد عبده، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ص 249.
(2) المرجع السابق.
(3) أيضاً، 250.
(4) أيضاً، 261.
(5) أيضاً، 263.

العربية، سواء بمضامينها التقدمية أم بما كشفت عنه من نضج عوامل الصراع الطبقي والإيديولوجي في داخل حركة التحرر هذه ذاتها. في هذه المرحلة الجديدة أصبح النظر إلى التراث يكتسب مضموناً تقدمياً من وجه، ويدخل معركة الصراع الايديولوجي من وجه آخر. وإذا كان هذا التغير لا ينفصل عن تطورات حركة التحرر الوطني العربية، فإنه لا ينفصل كذلك عن تطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب واطلاعهم على مناهج البحث الأكاديمية المتبعة في الجامعات الغربية وفي دراسات المستشرقين، وعلى التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة الشائعة في المجتمعات الرأسمالية المتطورة. غير أن هذا الانفتاح المعرفي على الخارج ظل عند الكثيرين منهم انفتاحاً وحيد الجانب وظل عند بعضهم في حدود الانفتاح الليبرالي.

إن تحديد مواقف الباحثين المحدثين العرب من تراثنا الفكري، في هذه المرحلة، تحديداً يخرج بنا من نطاق التعميم إلى التخصيص أو التعيين، يستدعي التذكير بتصنيفنا المنهجي السابق لأساليب النظر في التراث. ذلك بأن تطور هذه المواقف لم يبلغ درجة التخطي الكامل لتلك الأساليب. فليسمح لنا أن نستذكرها هنا بايجاز، بغية التحديد على أساسها مباشرة، ولكن دون الوقوف عند هذه الأساليب على سبيل الحصر:

1 ـ أسلوب النظر إلى تاريخ تطور الفكر على أساس أنه تاريخ أفكار شخصية.

2 ـ أسلوب النظر الميكانيكي إلى علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب.

3 ـ أسلوب النظر في تمايز الثقافات البشرية على أساس عرقي (عنصري).

4 ـ الأسلوب التاريخي.

* * *

قبل الاقدام على ما سنحاوله منذ الآن، ينبغي أن نحذر الانزلاق إلى التصنيف الجامد الصارم. ومصدر الحذر هنا هو أنه ليس ـ في الواقع ـ من حدود مقفلة بين أسلوب وآخر، فليس من حقنا إذن أن نضع هذا الباحث أو

ذاك في هذه «الخانة» أو تلك، ثم نختم عليه بحكم اطلاقي وحيد الجانب. إن مثل هذه الصرامة الحاسمة غريبة عن المنهج الذي نهتدي به.

* * *

إن الممارسة الأسلوبية التي ترى إلى تاريخ تطور الفكر البشري، في هذا المجتمع أو ذاك، من زاوية تسلسل تاريخ «الأشخاص» أو تسلسل أفكارهم نجدها كظاهرة عامة في مؤلفات معظم مؤرخي الفلسفة العربية ـ الاسلامية المحدثين، ولا سيما الكتب المعدة منها لتدريس هذه الفلسفة في الصفوف الثانوية النهائية أو في الجامعات. فهي ـ من هنا ـ تسهم في ترسيخ المنهجية المثالية في تفكير أجيال من المتعلمين والجامعيين، كما نرى ذلك ـ مثلاً ـ في كتاب يرجع إليه طلبة فرع الفلسفة للشهادة الثانوية بلبنان وهو باسم «اعلام الفلسفة العربية»[1]. هذا الكتاب يمثل الظاهرة بكلا وجهيها: فهو يؤرخ للفلسفة العربية على أنها تاريخ «أعلامها» من وجه، وعلى أنها تاريخ أفكار هؤلاء الاعلام من وجه آخر. فاسم الكتاب دليل كاف على الوجه الأول. أما الوجه الثاني فدليله ينتشر في مختلف مباحث الكتاب على نحو هذا المثال الذي نقرؤه:

«القدرية: معبد الجهني.

«إن أول من اشتهر عنه القول بأن العبد مخير لا مسير، هو معبد بن خالد الجهني. قيل أخذه عن نصراني من أهل العراق كان قد اعتنق الإسلام ثم ارتد إلى النصرانية. وعن معبد أخذه تلميذه وملازمه وخلفه غيلان بن مروان الدمشقي، وهو الذي نشره وعممه وجادل فيه ودافع عنه أشد الدفاع. ثم الحق به أراء أخرى له في مسائل كان قد كثر الكلام فيها، فانتظمت أراؤه مدرسة، وجماعته فرقة عرفت بالقدرية قام تعليمها على ثلاثة آراء بارزة»[2].

---

(1) تأليف كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، دار المكشوف، مكتبة انطوان ومكتبة لبنان، بيروت 1968.

(2) المصدر السابق، ص 110.

هكذا تظهر «القدرية»: فكر شخص أخذها عنه شخص آخر الحق بها آراء أخرى له، ثم انتظمت أراؤه مدرسة، وفرقة القدرية هي «جماعته».. أما كون القدرية حركة تاريخية ظهرت كانعكاس يكاد يكون مباشراً لصراع اجتماعي ـ سياسي في مجتمع سيطرت عليه سلطة الحكم الفردي الوراثي المطلق باسم القضاء والقدر(1)، فهذا ما لم يفكر فيه مؤلفا الكتاب. ذلك رغم أن المصادر والمراجع التاريخية نفسها لا تحدد مبدأ ظهور حركة القدرية هذا التحديد الصارم الذي قرأناه الآن(2). إن منطق التفكير المثالي وحده يوافق على مثل هذا التحديد لنشأة الظاهرات الفكرية أو غير الفكرية.

ثم هكذا تظهر القدرية: فكرة تلقاها معبد الجهني عن نصراني الخ... أي أنها فكرة دينية محضاً انتقلت ـ بوساطة فرد عن فرد ـ من المسيحية إلى الاسلام، وبذلك صارت قضية دينية اسلامية.

فهنا إذن أسلوبان متداخلان من أساليب النظر إلى الفكر التراثي: اعتباره ـ أولاً ـ تاريخ أفكار فردية منعزلة عن تاريخ المجتمع الذي يعيش فيه أصحاب هذه الأفكار. واعتباره ـ ثانياً ـ تاريخ فكر ديني لا صلة له بقضايا البشر على الأرض. وكلا الأسلوبين ينبع من منهج مثالي «لا تاريخي».

أما أسلوبية النظر إلى هذا التراث من جانبه الديني وحده منقطعاً عن جذوره البشرية الاجتماعية، فهي أيضاً أسلوبية شائعة في مؤلفات الباحثين العرب المحدثين، بل في كتابات المعاصرين منهم الذين يعيشون في هذه الأيام من أواخر القرن العشرين. ننظر ـ مثلاً ـ في ما يكتبون عن نشأة «علم الكلام»، أو نشأة الفلسفة، أو التصوف. ننظر في: كيف نشأت هذه الظاهرات الفكرية التي هي الأجزاء الأساسية المكونة لهذا التراث؟ نجد

(1) راجع بحث القدرية في هذا الكتاب المجلد الثاني.

(2) تؤكد مصادر ومراجع تاريخية معتمدة ان الجدل في مشكلة القدر ظهر في الفكر العربي ـ الاسلامي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وبعضها يرقى به إلى عهد النبي، وبعضها إلى عهد الخلفاء الراشدين (راجع مبحث القدرية في هذا الكتاب، ومحمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص 7 ـ 12 مع الهوامش).

الإجابة في كتاباتهم تكاد تكون صيغة واحدة، أو صيغاً متشابهة. كلهم على اتفاق أن «علم الكلام» بدأ جدلاً في العقائد، وأن هذا الجدل كان محصوراً، أيام النبي والصحابة، ضمن النصوص الدينية ودلالاتها الظاهرة، ثم تخطى ذلك إلى **«الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية»**[1] كرد فعل «للمؤثرات الأجنبية»[2] التي تتحدد عند بعضهم بـ «... حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده» أو بـ «هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها»[3]. فهذه المؤثرات الأجنبية يتفق الجميع على تحديدها بهذه الطريقة. أما المؤثرات الداخلية فيظهر التفاوت في تحديدها: أحدهم يرى أن «الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق ومن النظر فيه كتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة نشأت علوم اللغة.. الخ»[4]. وآخرون يرون أن من العوامل الداخلة: 1 ـ «عرض القرآن الكريم لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي محمد ـ ص ـ، فرد عليهم ونقض قولهم..»[5]. 2 ـ «إن المسلمين لما فرغوا من الفتح، واستقر بهم الأمر، واتسع لهم الرزق، أخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيثير خلافات دينية، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها. ويكاد يكون هذا مظهراً عاماً في كل ما نعرفه من أديان...»[6]. 3 ـ مسائل الخلاف التي

---

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر، طـ5، جـ1، ص 38.
(2) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص 132.
(3) النشار، جـ1، ص 38.
(4) النشار أيضاً، جـ1، ص 295.
(5) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1949، طـ4، جـ3 ص 1.
(6) أحمد أمين، المصدر السابق، جـ3، ص 2 ـ 3.

تتمركز حول منصب الخلافة بعد النبي. 4 ـ الآيات القرآنية المتشابهة والخلاف في تفسيرها[1].

إن وضع نشأة «علم الكلام» على هذه الصورة التي يتفق الباحثون العرب المحدثون على خطوطها كلها تقريباً، مهما اختلفت صياغتها، أو اختلف وجه التفصيل لبعض عمومياتها، إنما هو بذاته وضع للمسألة خارج حدود التاريخ. قد يكون الرابط الوحيد بينها وبين التاريخ هو ما يذكرونه من تأثير النزاع حول منصب الخلافة في نشأة الفرق الإسلامية وحاجة كل منها إلى دعم موقفها بموقف كلامي. فهذا نزاع تاريخي دون شك، ولكن مضمون «تاريخيته» الحقيقي شيء آخر غير المضمون الذي نراهم يدورون حوله. إنهم يدورون حول منصب الخلافة كمنصب ديني ليس غير، ويتصورون النزاع على هذا المنصب نزاعاً اجتهادياً ـ حقوقياً دستورياً ـ بلغة عصرنا، أي نزاعاً على تحديد الجهة التي قررها التشريع الإسلامي مصدراً لاختيار الخليفة بعد النبي. فالخلاف إذن نظري تشريعي ليس غير. وإذا اطلق عليه بعض هؤلاء الباحثين صفة «السياسي» أحياناً فلا يتجاوز مفهوم «السياسة» عند هذا البعض مفهومها التبسيطي السطحي الذي يقف عند المطامح الذاتية الفردية لدى المتنازعين على الخلافة. غير أن بعضهم ينفي حتى هذا المفهوم المبسط «للسياسة» في مسألة النزاع التاريخي هذا، أي أنه ينفي أن خلافاً «سياسياً» دخل معركة الخلافة أساساً، حتى المعركة التي أدت إلى مصرع الخليفة الراشدي الثالث، عثمان، لا يجد فيها أحد الباحثين المعاصرين «تنازعاً واضحاً، ولكن نجد تهيئاً كبيراً لحركة عقلية مقبلة يشتد فيها النقاش... لم يكن ثمة خلاف كبير. فالشيخ الثالث قائم على القرآن، متبع لسنة النبي العظيم، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان. بل وهذا رباني الأمة وعالمها، بل السيد الذي طلب الحق ـ يقصد علياً بن أبي طالب ـ، هو أيضاً راض عن الشيخ الثالث، فعلام إذن الخلاف؟»[2].

---

(1) العاملان الأخيران ـ يضعهما مختلف الباحثين، فلا حاجة بنا لتعيين المصادر.

(2) النشار، المصدر السابق، جـ1، ص 296.

إن «تاريخية» العلاقة بين نشأة «علم الكلام» ومعركة الخلافة، كما يضعونها، تنتهي ـ بمثل هذا النهج من التفكير الغيبي ـ إلى العدمية التاريخية. ويكاد يتفرد أحمد أمين بفهم هذه العلاقة فهما تاريخياً يقترب من واقع المسألة إلى حد. فهو يقرر أن الصراع على الخلافة صراع سياسي أشبه بما يكون من صراع بين الأحزاب السياسية في عصرنا، وإن لم تتخذ الأحزاب يومئذ هذا الشكل السياسي المعاصر، «بل اصطبغت صبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً، وبدل أن يسمى الحزب اسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه، يسمى اسماً يدل على المذهب الديني: كشيعة، وخوارج، ومرجئة...». وهكذا الشأن في المسائل الكلامية المعروفة، كمسألة مرتكب الكبيرة مثل: أكافر هو أم مؤمن، «.. فالظاهر أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتياً بحتاً، وإنما منشؤها حكم الأحزاب السياسية بعضها على بعض...»[1]. ولكن أحمد أمين لم يبلغ بهذا الفهم التاريخي السليم عمق القضية وجوهرها، أي أنه لم يتعمق المضمون الاجتماعي للحزبية السياسية في هذا الصراع. وبسبب من منهجه الفكري والايديولوجي البرجوازي رأيناه سابقاً، في تعليله «لتفلسف المسلمين في الدين» بعد أن «فرغوا من الفتح، واستقر بهم الأمر»، يضع المسألة في إطار «المظهر العام في كل ما نعرفه من أديان»، دون أن يضعها في إطارها التاريخي الخاص بتلك المرحلة من تاريخ «المسلمين»، أي مرحلة الصراع السياسي بمضمونه الاجتماعي. وبذلك تراجع عن المنطق التاريخي الذي لامسه في مسألة الفرق الحزبية ـ الدينية، وارجع الأمر ـ أخيراً ـ في نشأة «علم الكلام» إلى منطلق ديني منفصل عن تاريخيته المعينة.

إن تحليلات الفكر البرجوازي لنشأة الفكر «الكلامي»، في مباحث المحدثين هؤلاء، ليست مؤهلة أن تكتشف الأبعاد الحقيقية لهذه المسألة. هذه الأبعاد التي تمتد في العمق الزمني إلى الظروف التي ظهر خلالها

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، طـ4، جـ3، ص 4 ـ 6.

الإسلام في مكة، إذ كانت هناك نواة جنينية لصراع اجتماعي يتخذ شكله القبلي، وحين انفجر الصراع حول الخلافة بعد النبي، كان ذلك هو الشكل الديني الذي اتخذه الصراع ذاك بعد أن وجد في ظل الظروف الجديدة عوامل نموه وامتداده نحو أبعاد اجتماعية ـ سياسية تتجاوز نطاق المكان والزمان اللذين نشأ فيهما قبيل ظهور الاسلام. ولم تكشف هذه الأبعاد عن مضمونها الاجتماعي ـ السياسي، بكثير من الوضوح، الا في خلافة الراشدي الثالث عثمان، وبعد مصرعه مباشرة، إذ اقترن مصرعه بأول انتفاضة من نوعها في تاريخ العرب بعد الإسلام، لأنها انتفاضة حملت مضمونها المطلبي الجماهيري الصريح المحدد بقضية اجتماعية ـ سياسية نزعت عن نفسها ـ أو كادت ـ حتى شكلها الديني. كانت هذه الانتفاضة تعني قطاعاً واسعاً من فئات المجتمع الجديد في امصاره الجديدة. لقد نبه مصرع الخليفة عثمان مشكلات كانت تتحرك في الخفاء، فبرزت إلى السطح بحدة واصطبغت بالدم، وصرحت عن أبعادها الاجتماعية ـ السياسية بعنف مذ تلقفها حزب الأمويين الذي كان العامل المباشر في إثارتها. لم يكن لهذه المشكلات الا أن تجد ـ بالضرورة ـ تعبيراً عنها في الأشكال الفكرية التي تتحدد تاريخياً بكونها ذات صبغ دينية إسلامية. على صعيد هذه المشكلات الساخنة نبتت تيارات متصارعة من الأفكار كانت تتراكم كمياً على غير نسق ونظام، وكانت تتفاعل مع روافد عدة من الثقافات غير العربية، إلى أن وجدت مجال تحولها كيفياً إلى شكل من العلم اكتسب نوعاً نسبياً من النسق والنظام، وكان «علم الكلام» المعتزلي هو هذا الشكل النوعي الجديد[1].

* * *

أما عن التراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي، فهنا أيضاً نجد الباحثين المحدثين، حتى المعاصرين لأيامنا هذه، ينهجون النهج نفسه الذي أقاموا عليه أسلوب معالجتهم لنشأة «علم الكلام».

---

(1) راجع مبحث علم الكلام في هذا الكتاب، المجلد الثاني.

□ الفلسفة في هذا التراث: «فلسفة إسلامية». هكذا هي عند جملة من هؤلاء الباحثين. هي إسلامية، لا بالمعنى التاريخي، أي لا بمعنى نسبتها إلى المجتمع الذي ارتبط تاريخه في العصر الوسيط بتاريخ الإسلام، واتصل نظامه الاجتماعي ـ السياسي بنظام دولة الخلافة الإسلامية، بل هي إسلامية بالمعنى الديني: عقيدة وشريعة. على هذا المعنى أقام المؤرخ والمفكر الفلسفي مصطفى عبد الرازق تحليله لهذا التراث. وبهذا المعنى وصف فلسفة التراث بـ «الإسلامية» في عنوان مؤلفه الخاص بتاريخ هذه الفلسفة[1]. من هنا كانت في نظره شاملة لعلم «أصول الفقه» بحجة أن «مباحث أصول الفقه تكاد تكون بجملتها من جنس المباحث التي تتناول علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام»[2]. وعبد الرازق لا يضع «علم الكلام» الإسلامي خارج «الفلسفة الإسلامية»، بل هو يرى أن جملة المباحث الكلامية ومباحث أصول الفقه تشكل العناصر الأسس في بنية هذه الفلسفة. لذا هو يطلق على الشافعي (ـ 204هـ/ 819)، رأس المذهب الفقهي السني المعروف باسمه، صفة الفيلسوف، لأنه ـ أي الشافعي ـ وضع طريقة في استنباط الأحكام الفقهية[3] تقوم على «اتجاه العقل العلمي الذي لا يعنى بالجزئيات والفروع، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي»[4]. وعلى هذا المنحى يجري باحث أشعري معاصر يسمى الشافعي «فيلسوف الاسلام الأكبر في الأصول»[5]. غير أن هذا الباحث يحصر التراث الفلسفي كله في مباحث علماء أصول العقائد (الكلاميين) وعلماء أصول الفقه المسلمين. أما فلسفة «الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم» ممن «يدعَون فلاسفة الإسلام»،

(1) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1944.
(2) المصدر السابق، ص 27.
(3) المصدر نفسه، ص 230.
(4) أيضاً، ص 220.
(5) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، من 321.

فليست «فلسفة إسلامية أصيلة»، وإنما هي «يونانية في كلياتها وجزئياتها، ومزيج من الأرسطاطاليسية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة»[1]. ولكن مصطفى عبد الرازق، بالرغم من توكيده الصفة الإسلامية للتراث الفلسفي، وبالرغم من ربطه هذه الصفة بعقيدة الإسلام وشريعته، وبالرغم من اعتباره هذا الارتباط مركز أصالة «الفلسفة الإسلامية» ـ نقول إنه بالرغم من ذلك كله لا ينفي أصالة الممارسات الفلسفية التراثية خارج أصول العقائد وأصول الفقه، ولا يقف منها هذا الموقف العدمي المطلق الذي التزمه النشار، بل وضعها في إطار وحدة متكاملة مع الممارسات الأصولية للعقائد والفقه، أي أن عبد الرازق يعني بـ «الفلسفة الاسلامية» كل ما انتجه الفكر «الإسلامي» من أعمال تجتمع فيها عناصر «النظر الفلسفي» بما فيها من طرق الاستنباط العقلانية و«الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها». وأكثر من ذلك: إن عبد الرازق يدافع عن أصالة فلسفة الإسلاميين (أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد) الذين «يحرمهم» النشار هذه الأصالة. فإن عبد الرازق يقف بوجه النزعات العنصرية التي تبرز في معالجات الباحثين الغربيين لفلسفة أولئك الإسلاميين على أساس التفريق بين العقل السامي والعقل الآري، منكراً هذا النهج من التفكير، وهو يرى أنه «.. كادت تتلاشى في القرن العشرين فكرة إقحام السامية والآرية في الحكم على الفلسفة الإسلامية، وذلك بحكم تضاؤل نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سندها العلمي»[2]. يضاف إلى ذلك أن عبد الرازق يتجاوز منهجه السلفي نفسه حتى يكاد يقارب المنهج التاريخي في نقطتين: **أولاهما**، حين «يسمح» باطلاق اسم «فلاسفة الإسلام» حتى على غير المسلمين منهم، واطلاق صفة «إسلامية» على فلسفتهم، «فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم «فلسفة إسلامية» بالمعنى الاصطلاحي...»[3]. **والثانية**، حين يدعم تسمية «الفلسفة

---

(1) المصدر السابق، ص 730.

(2) مصطفى عبد الرازق، المصدر الأسبق، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

الإسلامية» بالاستناد إلى كون «أهل هذه الفلسفة أنفسهم» قد سموها كذلك[1]، منتهياً من هذا الدعم إلى هذه النتيجة الهامة: «.. من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها «فلسفة إسلامية»، **بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم**»[2].

بهاتين النقطتين، وبالتفسير الأخير- بخاصة - الذي انتهى إليه عبد الرازق، يكون قد تجاوز منهجه إلى منهج آخر يقارب به، كما قلنا، المنهج التاريخي. ولكن هذا التجاوز يبقى جانبياً، ما دام جوهر المسألة عنده غير تاريخي. ذلك بأن جوهر المسألة هذا يقوم في بحثه على أساسين: ربطه «الفلسفة الاسلامية» بالعقيدة والشريعة، أولاً، ورؤيته الذاتية لنوع الصلة بين الدين وتراث «فلاسفة الإسلام»، ثانياً. إن نوع هذه الصلة في رؤيته يقوم: على «طابع التوفيق بين الدين والفلسفة»، وعلى كون هذا «التوفيق» ينطلق من الأخذ بمدأ «وحدة الحق، ووحدة الغاية» بين الدين والفلسفة[3].

هذا هو جوهر المسألة لا عند عبد الرازق وحده، بل لدى سائر المفكرين المحدثين الذين يؤسسون معرفتهم للتراث على الموقف الايديولوجي البرجوازي المسيطر على مختلف مواقفهم الفكرية من مختلف قضايا العصر. إن اصرار هؤلاء المفكرين على قضية الطابع «التوفيقي» لفلسفة التراث العربي - الإسلامي، وعلى فكرة «وحدة الحق ووحدة الغاية» في الدين والفلسفة لدى فلاسفة التراث جميعاً باطلاق، لهو - في الواقع - اصرار ليس مصدره النقص في تعميق نصوص التراث أو في رؤية تاريخيته، بقدر كون مصدره - جوهرياً - ذلك المنطلق الفكري الذي لا يستطيع أن يرى التراث إلا من جانبه الغيبي، بحكم الانسياق - عن وعي حيناً وعن غير وعي أحياناً - مع ايحاءات البنية الايديولوجية للفكر البرجوازي

---

(1) يذكر مصطفى عبد الرازق هنا من «أهل هذه الفلسفة»: ابن سينا، والكندي، وحنين بن اسحاق، والشهرستاني وغيرهم، (المصدر نفسه).
(2) أيضاً، ص 19 - 20.
(3) أيضاً، ص 76.

المسيطر. إن كتابنا هذا يضع في حسابه محاولة تبديد «أسطورة» الطابع التوفيقي المزعوم أو الموهوم عن هذا التراث، ومحاولة تمزيق الغشاء الظاهري عما يتوهم من ذهاب «فلاسفة الإسلام» إلى فكرة «وحدة الحق ووحدة الغاية» التي تجمع بين الدين والفلسفة، أو ذهاب البارزين منهم، ـ بالأقل ـ إلى هذه الفكرة.

□ حاول ابراهيم مدكور أيضاً تجاوز المنهج السلفي والمنهج الاستشراقي الغربي في معرفة التراث، إلى «منهج تاريخي». فقد لحظ النقص في معالجات تراث «الفلسفة الاسلامية»، ولحظ خطأ الافتراضات التي تصدر عنها تلك المعالجات، وانتهى إلى القول بضرورة التعويل «على المنهج التاريخي» لتدارك ذلك النقص ولنقض تلك الافتراضات[1]. هذا أمر طيب يأتي من باحث كبير الشأن في مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة، فلا بد من النظر إليه بايجابية، مع صرف النظر عن طريقة «تبريره» غير الواقعية لافتراضات الباحثين الغربيين بأن منشأ هذه الافتراضات «في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الإسلامي في أصوله ومصادره، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية»، وأن «بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون أن يكون لهم المام بلغتهم أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية»[2]. والواقع أن أحكام الغربيين، ومنهم المستشرقون، لم تصدر عن «جهل» في أصول التراث ومصادره، أو نقص في الإلمام بلغته العربية، فإن أصوله ومصادره أوفر عندهم منها عندنا، والذين يعرفون العربية منهم ـ وهم كثر ـ لا يقلون اتقاناً لها عن كثير من

---

(1) ابراهيم مدكور، «الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه»، دار المعارف بمصر 1968، ط2، راجع مقدمة الطبعة الأولى، ص 9 ـ 10. ذكر مدكور من أمثلة الافتراضات الخاصة في معالجة تراث «الفلسفة الاسلامية»، نظريات التعصب الجنسي (العنصري) التي استخدمها فريق من الفلاسفة الغربيين، (راجع من كتابه ص 15 ـ 19).

(2) المصدر السابق، ص 9 ـ 10.

الباحثين العرب المعاصرين انفسهم. ولا بد أن الدكتور مدكور يعرف ذلك جيداً. نقول: مع صرف النظر عن هذا «التبرير» الذي لا يغير شيئاً من الواقع، ننظر بايجابية إلى اقتراحه التّعويل على «المنهج التاريخي». فما قوام هذا المنهج في اقتراحه؟ هو «أن يعرض الفكر الإسلامي في ذاته، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به، كي يمكن ادراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه، ثم تتبع أدوار تكوينه: نشأة، ونمواً، وكمالاً ونضجاً، ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة»[1]، وأن يحاول الباحث ما استطاع أن يحيا حياة الأقدمين، وأن لا يأخذ الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض، وأن يضع الفيلسوف الذي يدرس أفكاره وضعاً صحيحاً في بيئته، ويهتم ببيان نشأة الفيلسوف ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة له، ويبحث أراءه غير منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها، ولا يقف بالعصور عند خطوط تحديد وهمية، ولا يتحول التاريخ في بحثه إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة[2].

هذه هي الخطوط الأسس «للمنهج التاريخي» كما وضعها مدكور، متناثرة، خلال مقدمة الكتاب. إذا أخذنا هذه الخطوط بصورتها التركيبية، كوحدة متكاملة، وجدنا فيها أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث، رغم ما نلمح خلالها من ملامح تشير إلى أن المفهوم المسيطر على تفكير مدكور «للمنهج التاريخي» ينصرف إلى معنى «التاريخ» الذاتي للأفكار والمفكرين ولعله أشبه بمعنى التحقيق «التاريخي» للنصوص التراثية ولسيرة الأشخاص الذاتية. ولكن لن نأخذ الآن بما توحي به هذه الملامح، كيلا يكون حكمنا سابقاً لأوانه. أما ونحن الآن أمام هذه الصورة المرسومة للمنهج، فلا نستطيع إلا أن نأخذها بنظر ايجابي، وأن نعدها محاولة جديدة لإنتاج معرفة معاصرة للتراث. ذلك من حيث الوضع الشكلي والنظري

---

(1) أيضاً، ص 10.
(2) أيضاً، ص 10، 11، 9 (بالترتيب).

للمحاولة. أما من حيث المنطلق الفكري والإيديولوجي فليس يصح الحكم لها أو عليها إلا من خلال التطبيق. وقد وضع مدكور لكتابه الذي نحن بصدده هذا الشعار «منهج وتطبيقه» وهو يعدنا في المقدمة أنه في مجال التطبيق تأكيد للمنهج وتوضيح له[1]، وفي مجال كلامه على صلة «الفلسفة الإسلامية» بالفلسفة اليونانية يرفض النظريات القائلة بأن «الفلسفة الإسلامية» ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية المحدثة كما ادعى «دوهيم»، ويضع في حسابه وهو يبرهن على رفضها أن «فلاسفة الاسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم. وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية والاجتماعية..»[2]. هذا كله يبشر بأننا سنكون أمام محاولة تطبيقية متقدمة أيضاً إلى جانب المحاولة النظرية المتقدمة. ولكننا نصطدم بالخيبة منذ الخطوة الأولى:

تبدأ خطوة التطبيق الأولى في كتاب مدكور بالكلام على «نظرية السعادة والاتصال»، وعلاقتها بالتصوف الإسلامي، ثم ببحث التصوف الإسلامي نفسه ثم تصوف الفارابي[3]. لعل موضوع التصوف أهم محك وامتحان للمنهج التاريخي، لأنه موضوع يتأبى أن يكشف عن «تاريخيته» إلا لمن يأخذ بالجوهر العلمي لهذا المنهج، دون من يقتصر على الأخذ بشكليته التي تقف عند «التاريخية» الذاتية للفكر والمفكر. فالتصوف نفسه ظاهرة ذاتية من حيث هو تجربة داخلية للمتصوف كفرد، ولكن هو ـ في واقع الأمر ـ ظاهرة اجتماعية من حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين. ولذا نرى التصوف يتخذ أشكالاً وسمات مختلفة باختلاف انماط العلاقات الاجتماعية والأوضاع السياسية وباختلاف الأنظمة التي تحكم هذه العلاقات وهذه الأوضاع. من هنا كان الخوض في ظاهرة

(1) أيضاً، ص 11.
(2) أيضاً، ص 23.
(3) راجع المصدر نفسه، ص 22 ـ 45.

التصوف، هنا أو هناك، مجال امتحان مفعماً بالمزالق يكشف قوة التماسك أو ضعفه في مناهج البحث كما يكشف هوياتها الفكرية والايديولوجية. وهذا ما رأيناه بالفعل في منهج مذكور «التاريخي» عند تطبيقه على موضوع التصوف. فمنذ الخطوة الأولى ـ كما قلنا ـ كانت خيبتنا بهذا المنهج. فإذا بالتصوف، في تفكيره، ينحصر في التجربة الذاتية ولا يطل منها على شيء من واقع التاريخ، سوى «التاريخ» الذاتي لصاحب التجربة كفرد. وإذا أطل على شيء آخر خارج الذات، فليس هناك سوى تجارب «ذاتية» فردية أخرى. فالفارابي ـ وهو موضوع التطبيق الأول للمنهج ـ صوفي يمثل «أقدم صورة» للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام. و«العوامل المؤثرة في تصوفه» نوعان: داخلي، وخارجي. أما الداخلي فكونه «يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة». (ما مصدر ذلك؟...). وأما الخارجي، فهو أولاً: «الوسط الذي عاش فيه أبو نصر». وننتظر هنا أمراً جديداً ينير لنا «الوسط» الاجتماعي في عصر الفارابي وكيف جعل من الفارابي متصوفاً. ولكن سرعان ما نكتشف أن «الوسط» المعني ليس سوى أفكار صوفية كثيرة منتشرة في العالم الإسلامي زمن الفارابي[1]. ولا نجد من تفسير«تاريخي» لهذه الظاهرة سوى كون هذه الأفكار الصوفية الكثيرة «صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو اغريقي أو مسيحي»).[2] وثاني عامل خارجي أثّر في تصرف الفارابي: إنه عاصر كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول أمثال الجنيد، والشبلي، والحلاج[3]. والعامل الثالث: إن نظرية السعادة الفارابية مستقاة من أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»[4](*). والعامل الرابع: إنه تأثر بنظرية الجذب «الاكستاسيس»(**) الأفلوطينية[5]. مع ذلك يخلص

---

(1) و(2) المصدر نفسه، ص 39.
(3) أيضاً، ص 40.
(4) أيضاً، ص 42.
(*) المعروف ان كلمة النيقوماخية تأتي من اسم نيقوماخوس ولد أرسطو الذي وجه أبوه كتابه إليه. (الناشر).
(**) كلمة لاتينية تعني الإنخطاف أو الانجذاب خارج الذات.
(5) أيضاً، ص 42 ـ 44.

مدكور من عرض هذه العوامل «الخارجية» إلى هذا الاستنتاج: «وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة. فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الإسلام المحيطين به»[1]. هذا الاستنتاج مع مقدماته السابقة يكشف لنا ماذا كان يعني مدكور بـ «الوسط» و«الظروف الاجتماعية» و«البيئية» حين جاءت هذه «المصطلحات» في أبرز خطوط الصورة التي رسم بها منهجه «التاريخي» الذي اكتشفنا أخيراً أنه «لا تاريخي».

خصصنا منهج مدكور «التاريخي» بهذا القدر من البحث، لأنه يمثل اتجاهاً في الدراسات التراثية المعاصرة ظهر في الآونة الأخيرة بعد أن تعرض المنهج السلفي لضرورات التغيير في أساليبه التقليدية، لتحل محلها أساليب تتخذ أشكالها ومصطلحاتها من أساليب المنهج العلمي الذي أخذ يكتسب في مرحلتنا الحاضرة أرضاً جديدة في مختلف مجالات البحث والتفكير.

ولكن المنهج السلفي لا تزال له آثار مسيطرة، حتى بأساليبه التقليدية في مجال دراسة التراث. فلنتابع النظر في أنواع أخرى من هذه الأساليب تمثل اتجاهات متبعة حتى الآن في ما يكتب من بحوث جديدة تظهر في مؤلفات أو في مجلات عربية منتشرة:

□ نقرأ في أحد المؤلفات السلفية الحديثة عن قضية العلاقة بين الثقافة العربية ـ الإسلامية والثقافات الأخرى التي اتصلت بها وانصهرت فيها، فإذا بهذه العلاقة تبدو، في هذا المؤلف، على الصورة الآتية:

● في عهد عمر استطاع العرب أن يضموا اشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة: مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة... وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع أن تغترف منه لو شاءت. ولكن المسلمين في مبدأ الأمر،

---

(1) أيضاً، ص 44.

تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم أن يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم، **قد رفضوا هذه الثقافات وأعرضوا عنها إلا في القليل النادر، ولم يقبلوا على أصحابها إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة**[1].

في هذا النوع من الكلام أكثر من اتجاه يناقض المنهج العلمي. وفي هذا الكلام ـ قبل ذلك ـ مخالفة تاريخية، هي الزعم بأن العرب «رفضوا» تلك الثقافات المذكورة «وأعرضوا عنها إلا في القليل النادر»، وأنهم «لم يقبلوا بها إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة». إن الواقع التاريخي نفسه ينفي هذا الزعم. والمصادر التاريخية لا تؤيده[2]. حتى مؤلفات السلفيين المسلمين قدامى ومحدثين، مؤرخين وباحثين، تشهد بالعكس. فهي جميعاً تسهب ـ بل تبالغ ـ في سرد الكثير من المواد الثقافية، الدينية والفلسفية، التي دخلت من الخارج لا في صلب الثقافة العربية ـ الإسلامية فحسب، بل دخلت أيضاً في صلب المشكلات التي تكونت من الجدل فيها والصراع حولها عناصر البنية المركزية لهذا الثقافة. وإذا كان من رفض قد حدث فعلاً فذلك لم يكن رفضاً للثقافات الأجنبية بذاتها، أو لكونها ثقافات «من أضحوا من رعاياهم» انطلاقاً من «اعتزازهم بالدين وأنفة من أن يكونوا تلامذة» لهؤلاء «الرعايا»!. ولم يكن ذلك رفضاً من العرب جملة واحدة كشعب أو قوم من الأقوام، بحيث يشمل الرفض كل العرب، كما نفهم من كلام «غرابة». بل كان ما يحدث من رفض إنما يحدث من قبل هذه الفئة

---

(1) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1948، ص 22. والمؤلف غرابة ازهري نال درجة «استاذية» بامتياز في علم الكلام والفلسفة، عمل مدرساً بكلية أصول الدين في الأزهر. قدم لكتابه هذا د. محمد البهي أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين، فقال عنه إنه حاول أن يكون محايداً في وزنه ما لابن سينا أو لغيره من المتكلمين المسلمين (...) وانه «استطاع ان يكون محايداً في أكثر الأحيان رغم ما أحاطته البيئة التعليمية التي تكون وتربى فيها من ضروب التبعية والحزبية في الحكم واصدار القيم».

(2) يمكن معرفة الكثير من أقوال هذه المصادر في الموضوع بمراجعة كتاب «عصر المأمون» أحمد فريد الرفاعي، ط2، القاهرة 1927،مجـ1، ص 47 ـ 48، ص 160 ـ 161 ص 379 ـ 394.

أو تلك، ومن أهل هذا المذهب أو ذاك، كمظهر من مظاهر الصراع الاجتماعي والفكري والايديولوجي تجاه بعض الأفكار دون بعض، أي أن كل رفض كان إلى جانبه قبول، ولكن شيئاً من الرفض أو القبول لم يكن قط موجهاً إلى هذه الفكرة أو تلك بسبب من كونها أجنبية، بل بسبب من كونها مخالفة أو موافقة للاتجاه الفكري والايديولوجي لدى الرافضين أو القابلين. هذا أولاً.. وأما ثانياً فليس من الصحيح ـ تاريخياً ـ أن اقبال العرب على تلك الثقافات الأجنبية لم يحصل «إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة». لأنه من الثابت ـ تاريخياً ـ أن حركة التفاعل مع تلك الثقافات بدأت منذ أوائل العصر الأموي[1]، وتحولت إلى تيار عاصف في مرحلة من العصر العباسي الأول كانت فيها «السيادة» العربية في أوج تجلياتها. ذلك من الوجهة التاريخية. أما من الوجهة المنهجية ففي كلام «غرابة» اتجاهان يرفضهما المنهج العلمي: **أولهما**، الاتجاه الذي ينظر إلى الشعوب غير العربية وثقافاتها نظرة تعصب عرقي استعلائي تنضح بها مقولة «الأنفة» القبلية حيال الشعوب الأخرى، كما تنضح بها مقولة «الرعايا» بما تحمله من رواسب التأثر بايديولوجية السيطرة الاستبدادية والتعالي الطبقي ـ العنصري. **ثانيهما**، الاتجاه الفكري الذي ينظر إلى قضية التواصل بين الثقافات القومية نظرة تبسيطية وميكانيكية من جهة، ونظرة ذاتية من جهة. فهل كان الأمر، بعد أن «أصبح في متناول العرب صيب من المعارف»، أمر إرادة ورغبة ذاتية، بحيث لو «شاء» العرب في هذه الحال أن يغترفوا منه لاغترفوا، ولكنهم «لم يشاءوا» فلم يغترفوا؟ هل يمكن أن يتصور باحث في الثلث الثاني من القرن العشرين أن الأمر بمثل هذه البساطة وهذه الميكانيكية وهذه «الإرادية»؟ إن شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة لا تقرره رغبات ذاتية، بل الذي يقرره هو الواقع الموضوعي، وهو مدى التقارب أو التباعد بين العلاقات الاجتماعية التي تنعكس في هذه الثقافة وتلك. على هذا الأساس وحده تجري بين الثقافات عملية تفاعل، وهذه العملية هي

---

(1) المرجع السابق، ص 47، ص 160 ـ 161.

التي تنتج شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة. وهذا الشكل دائماً هو صيرورة جديدة لكلتا الثقافتين المتفاعلتين، وهذه الصيرورة يكون العامل الحاسم في تحديد كيفيتها فعل القوانين الداخلية للثقافة المتلقية دون الثقافة المتلقاة من الخارج. إن عملية التفاعل هذه تتميز بثلاث: هي معقدة وليست مبسطة أولاً، وهي دياليكتيكية وليست ميكانيكية ثانياً. وهي موضوعية وليست ذاتية ثالثاً. أما الرفض أو القبول فليس هو رفضاً أو قبولاً في جوهره، أي ليس انتقائياً إرادياً. هو ـ في الجوهر ـ نتاج انصهار وتحول في الداخل. هو ـ أخيراً ـ نتاج تلك العملية الموضوعية الدياليكتيكية المعقدة.

□ في موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة صدر، بعد كتاب «غرابة»، كتاب يلوح لنا من اسمه («قصة النزاع بين الدين والفلسفة»)[1] إنه يحمل نظرة جديدة بشأن هذه العلاقة. بمعنى أنه يصل إلى رؤية الأساس للصراع القديم ـ الجديد بين الدين والفلسفة. لكن مؤلف الكتاب يعرض لأشكال هذا الصراع، عبر عصور المسيحية والإسلام في أوروبة وفي الشرق، من زاوية جانبية بعيدة عن أساس المشكلة. ذلك لأن السمة العامة المميزة لرؤية المؤلف هي النظرة التوفيقية انطلاقاً من وحدانية «الحقيقة» التي هي الحقيقة الايمانية في نهاية المطاف، أي اعتبار الحقيقة الفلسفية متطابقة بالضرورة مع تلك. من هذا المنطلق السلفي لا يمكن أن تتكشَّف قصة النزاع بين الدين والفلسفة إلا عن أشكال من «التوفيق» بين المتنازعين تختلف باختلاف الأديان والفلسفات والعصور. وعلى ذلك كان لا بد للفلاسفة الاسلاميين أن يذهبوا إلى أن غاية الدين والفلسفة واحدة وموضوعاتهما واحدة، وأن يحاولوا تلك المحاولة التي طبعت الفلسفة العربية بطابعها: التوفيق بين الدين والفلسفة[2]. ولكن، كيف يتصور السلفيون المحدثون طبيعة تلك المحاولة؟ مؤلف «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» يقدم لنا نموذجاً لهذا التصور: ابن رشد «يوفق بين الدين والفلسفة بتأويل الآيات الدينية تأويلاً يؤدي إلى اتفاق معناها مع أرسطو (. . .) أي أن ابن رشد أخضع الدين

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1958، ط2.
(2) المصدر السابق، ص 106.

للفلسفة»[1]، وهو ـ أي ابن رشد ـ «كان لا يقل عن القديس توما حماسة في تأييد المثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة»[2]. ثم أن ابن رشد حاول الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة، ولكن «التوفيق أخطأه في هذه المحاولة»[3]. هنا إذن عناصر ثلاثة يمكن أن نستخلص منها، مجتمعة ومنفردة، صورة «للتوفيق» يسودها الاهتزاز ولكنها تكشف في الوقت نفسه أن الذي كان يحاوله الفلاسفة الإسلاميون هو شيء آخر غير التوفيق. أما الاهتزاز فيتمثل **أولاً**: بالتناقض بين اخضاع الدين للفلسفة[4] وبين «الحماسة للمثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة»، لأن مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ينفي هذا «الاتساق»، وإلا فلماذا «الاخضاع»؟، وحكاية «تأويل الآيات الدينية» لا تزيل هذا التناقض، لأن موضوعة «التأويل» في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي، لم تكن قط غير وسيلة اتخذها الكثير من الفرق والمذاهب والتيارات الفكرية لاخفاء ما لم تكن تجرؤ على اعلانه من ادراك التعارض بين أفكارها ومضامين النصوص الدينية. وبقدر ما كان بينها، بعضها مع بعض، من اختلاف في الأفكار والمبادىء والايديولوجيات، كان الاختلاف أيضاً في معايير «التأويل» وطرائقه، فلم يكن هناك معيار واحد ولا طريقة واحدة ولا ضابط من

---

(1) أيضاً، ص 97 ـ 98.

(2) أيضاً، ص 99.

(3) أيضاً، ص 115.

(4) بين السلفيين المحدثين من يقدم تصوراً آخر لمحاولة «فلاسفة الإسلام» التوفيق بين الدين والفلسفة. وهو تصور مناقض لهذا النموذج الذي يقدمه توفيق الطويل هنا، رغم أنه ـ أي الطويل ـ ينهج نهجاً سلفياً أيضاً. فمثلاً محمود قاسم يرى ان ابن رشد اكتفى بالجمع بين الدين وفلسفة ارسطو وحدها دون أن يكون قاصداً نصرة الفلسفة، بل نصرة الدين، بدليل أنه حور هذه الفلسفة، ولم يأخذ منها الا ما رآه حقاً (محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، ص 45 ـ 46). ان هذا التناقض بين السلفيين في تصور محاولة «التوفيق» بين الدين والفلسفة في تراثنا الفلسفي، يكشف عن ان هذه المحاولة ليست واقعية وإنما هي تصورات ذاتية تفرضها منطلقات ايديولوجية مشتركة. على أن الطابع الإنتقائي يسود معظم هذه التصورات.

الضوابط يرجع إليه كقاعدة عامة للتأويل. لذا غالباً ما كان المعيار ذاتياً، أو اصطلاحاً «مذهبياً»، بمعنى أن يصطلح كل مذهب أصولي أو فقهي أو كلامي أو فلسفي على قاعدة خاصة «للتأويل». وغالباً ما كان ذلك ـ لدى فرق الغلاة والمذاهب الفلسفية بخاصة ـ وسيلة للهروب من التعارض مع مضامين النصوص الدينية، ولم يكن قط دليلاً على ذلك «الاتساق» معها. ويتمثل الاهتزاز ـ ثانياً ـ بما قيل عن محاولة ابن رشد الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة وإن «التوفيق أخطأه في هذه المحاولة». فلو أن اخضاع الدين للفلسفة كان يتفق مع «الاتساق» المدعى عند ابن رشد لكان من اليسير عليه أن ينجح في محاولته تلك. ولكن «التوفيق أخطأه» لأنه لم يكن قادراً ـ بالفعل ـ أن يفتعل «اتساقاً» لا أساس له في نظامه الفلسفي ولا في منطلقه الايديولوجي. وأما ثالثاً فإنه ليس من جامع يجمع على صعيد واحد مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ومؤدى التوفيق بينهما. إن «الاخضاع» شيء آخر غير «التوفيق»: الاخضاع التزام بطرف واحد (وهو هنا الفلسفة) دون الآخر (الدين)، والتوفيق هو التزام بكلا الطرفين (الدين والفلسفة). فإذا ثبت أن ما فعله ابن رشد، وما فعله أسلافه من «فلاسفة الإسلام»، هو اخضاع الدين للفلسفة ـ وهذا ما حاولوه بالفعل ـ فإن «طابع التوفيق» الذي أجمع دارسو الفلسفة السلفيون المحدثون، ومعهم معظم المستشرقين، على الصاقه بالفلسفة العربية ـ الإسلامية، إنما هو طابع موهوم ينطلقون في الصاقه بها من مواقع اجتماعية كما ينطلق معظم المستشرقين من مواقع سياسية، أي أن «طابع التوفيق» هذا أضفاه المحدثون على هذه الفلسفة لصرف الأنظار عن المضمون الحقيقي للصراع بين المعرفة الايمانية والمعرفة العقلية وعن النزعات المادية الكامنة في كثير من الاستنتاجات التي توصل إليها «فلاسفة الإسلام».

□ ويرجع إلى هذا المنطلق نفسه ما نجده لدى السلفيين المحدثين، أو لدى بعض المفكرين الآخرين، من تفسيرات ذاتية أو «لاتاريخية» لاضطهاد الفلسفة والفلاسفة الإسلاميين. مثلاً: مؤلف «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» أيضاً يفسر ظاهرة الاضطهاد هذه بأسباب «سياسية وشخصية».

الأسباب الشخصية ـ كما يقول ـ هي «حسد العلماء للمتفوقين منهم (أي من الفلاسفة) وضيقهم بشهرة غيرهم (أي غير العلماء) وذيوع اسمهم وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألفوه، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته (...) ثم طبيعة المعتقد الديني في نفوس أهله، لأن الايمان كثيراً ما يسلم إلى التزمت، والتزمت لا يستقيم مع اطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يكشف عنه البحث والنظر»[1].. أما الأسباب السياسية فقد تظن أن المؤلف وجد المنفذ خلالها إلى منطق واقع المشكلة. ولكن الظن يخيب حين نراه يذهب بهذا المنطق إلى الطريق المعاكس. فهو يعني بالأسباب السياسية: انسياق الحكام في ركب الرأي العام، ومسايرتهم لشعور الجماعات وتمشيهم مع عقلية الجماهير، وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين اكتساباً للسمعة الطيبة بين الناس[2]. إن رؤية الأسباب السياسية على هذه الصورة تؤدي إلى تحريف منطق المشكلة من الأساس. ذلك أن للمشكلة منطقاً آخر، هو منطق الواقع التاريخي الاجتماعي. فإن أولئك الحكام، حين كانوا يضطهدون الفلسفة والفلاسفة، لم يكونوا ينساقون إلا مع ايديولوجيتهم هم كحكام مسيطرين. وكممثلين لنظام اتوقراطي ـ اقطاعي. فهم ـ بحكم ذلك ـ يضطهدون كل فكر يحتملون أنه يذهب في مسار يمكن أن يتواصل مع ايديولوجية «الرأي العام» أو «الجماهير»، وإن بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر. فالاضطهاد إذاً كان «سوقاً» للرأي العام والجماهير في موكب الحكام، وليس «انسياقاً» من الحكام «مع موكب الرأي العام» ولا «تمشياً» منهم مع «عقلية الجماهير».. أما رجال الدين فإن شواهد التاريخ ـ إضافة إلى التحليل الاجتماعي ـ تضعهم غالباً في الموقع الذي «ينساقون» منه إلى موقع ذوي السلطان. ولذا كان من شأنهم أن «يسوقوا» معهم «موكب الرأي العام» و«عقلية الجماهير» إلى ذلك الموقع نفسه دون العكس. ذلك هو المنطق الواقعي التاريخي للمشكلة، وليس كما يتصوره ممثلو الفكر البرجوازي من الباحثين المعاصرين. وربما

(1) و(2) أيضاً، ص 141.

كان طه حسين يحاول الرد على هذا التصور الشائع لقضية اضطهاد حرية الفكر في تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي، حين نفى أن يكون الاسلام نفسه مصدر هذا الاضطهاد أو سبب محاربة الجديد ومناهضة حرية الرأي[1]، وذلك في سياق دفاعه عن حرية التفكير ودعوته للتجديد وحفزه المفكرين العرب المعاصرين لنبذ الجمود العقلي التقليدي. ولكن طه حسين بدأ «في الشعر الجاهلي» كطليعة للبحث في التراث بمنهج تاريخي متحرر من السلفية،[2] وانتهى كأسير للسلفية في معظم ما كتبه بعد ذلك.

□ رغم طغيان المنهج «اللاتاريخي» وطريقة التصور الذاتي على مجمل دراسات المحدثين حول تراثنا الفلسفي، نرى دراسات البعض منهم يتخللها، هنا وهناك، ملامح من المنهج التاريخي العلمي. نذكر على سبيل المثال:

1 ـ يرى جميل صليبا أن «إله» ابن سينا «بعيد عن الحياة، والحركة، والرحمة، والمحبة وغيرها من الصفات التي نجدها في الأديان»[3]. يعلل صليبا ذلك بكونه شكلاً من تأثير الحياة السياسية في زمن ابن سينا. بمعنى أن صورة «الإله» في فلسفة ابن سينا الإلّهية هي انعكاس عن صورة الخليفة العباسي بعد انحلال مركزية الخلافة إلى إمارات ودويلات ذات استقلال واسع الحدود. «إذ كان الخليفة مقيماً في بغداد، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة. فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك، والخير المطلق الذي لا يدرك، والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول، وكأن الأمراء والسلاطين عقول مستقلة عنه، ومتصلة به، لأنها تشاركه في

(1) طه حسين، «من بعيد»، القاهرة.

(2) المنهج الذي اتبعه طه حسين حين كتب «في الشعر الجاهلي» منهج تاريخي بالمعنى النسبي لا بالمعنى الكامل للمنهج التاريخي، لأنه ـ أي طه حسين ـ حاول أن يتلمس بعض الظاهرات التاريخية للاستدلال على رأيه القائل بأن الشعر الجاهلي ليس جاهلياً بل منتحلاً. ونحن نخالفه في استنتاجاته، وان اعتبرنا طريقته في البحث كانت بدء ثورة على المنهج السلفي.

(3) جميل صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس 1951، ط4، ص 100 ـ 101.

ابداعه، وتستمد الخير منه. إن كل كوكب في الهيات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحاً لله تعالى، كما يتحرك السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد. فكأن السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة، وكأن الحياة السياسية نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها. وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء، بل هي اضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض».

هذا ملمح تاريخي علمي في البحث أحسن الربط، بدقة، بين العمل الفكري السينوي وواقعه الاجتماعي ـ السياسي. ولكن الباحث نفسه يقع في أسر المنهج «اللاتاريخي» في بعض تحليلاته الأخرى، مثلاً: حين يقارن «مدينة» الفارابي بـ «جمهورية» أفلاطون،[1] يلحظ ـ بحق ـ كثرة الفوارق بينهما، كالفارق بين «مجتمع» الفارابي الذي يشمل جميع أمم الأرض والذي هو ـ عند الفارابي ـ أكمل أنواع الاجتماع البشري، ودولته الكبرى الجامعة أفضل دولة تنال بها السعادة، وبين «مجتمع» أفلاطون الذي يقتصر على مدينة ضيقة كأثينة واسبارطة. يلحظ صليبا هذا الفارق ـ وهو فرق ذو أهمية بالغة في نظر المنهج التاريخي العلمي ـ فينصرف عن النظر إلى أبعاده التاريخية، ليرى منه فقط «تأثير الاعتقاد الديني» («ألم يتعلم ـ أي الفارابي ـ أن «الإنسان أخو الانسان: أحب أم كره». ألم يعلم أنه «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، وإن التقوى تجمع الأمم كلها في حظيرة واحدة...»)[2]. لسنا ننفي تأثير العامل الديني في تشكيل الأفكار الفلسفية حين يكون لهذا العامل سلطان قوي في مرحلة تاريخية معينة، ولكنه حتى في هذه الحالة لا يمكن أن يكون العامل الحاسم، وإنما هو واحد من عوامل أخرى لا تبلغ، مجتمعة، درجة الحسم التي يبلغها عامل العلاقات الاجتماعية السائدة في هذه المرحلة وتلك. وهذا ينطبق على الفرق ما بين نظرة الفارابي إلى «المجتمع» الكبير الواسع ونظرة أفلاطون إلى «المجتمع» الصغير الضيق. فإن الظروف التاريخية لفلسفة أفلاطون هي ظروف العلاقات

(1) و(2) المرجع السابق، ص 65 ـ 66.

العبودية، وتفرق مدن اليونانيين بعضها عن بعض كأشكال لـ «مجتمعات» غير متكاملة وغير مترابطة، فضلاً عن كونها متحاربة، فهي ـ لذلك ـ كانت مجتمعات، مغلقة، وكان العمل الفكري فيها منحصراً في طبقة «الأسياد»، بينما العمل اليدوي (عملية الإنتاج المادي) كان منحصراً في طبقة «العبيد»، فكانت الفلسفة إذن تعبيراً عن وجهات نظر طبقة «الأسياد» وحدها. من هنا حصر أفلاطون قيادة «الجمهورية» بالفلاسفة ووقف الفلسفة على «طبقة» من «الشعب» هي وحدها المؤهلة لقيادة «الجمهورية»[1]. وبالرغم من أن أفلاطون عاش في عهد سيطرة الديمقراطية العبودية، كان عدواً لهذه الديمقراطية، يرى فيها الكثير من النواقص، بل يراها شكلاً من أشكال تدهور الدولة، وكان كتاباه: «الجمهورية» و«القوانين» رفضاً لهذا الشكل من الديمقراطية. ولكن حتى مفهوم الديمقراطية في عصر أفلاطون كان يتصف بالطابع الأريستقراطي ـ العبودي، إذ كانوا يفهمون الديمقراطية كسلطة منتخبة من قبل الطبقة التي هي الأقلية في المجتمع. صحيح أن كلمة «الديمقراطية» تعني في اليونانية «حكم الشعب»، ولكن معنى «الشعب» كان ينحصر في الطبقة المسيطرة على السلطة، أي «الأحرار» دون «العبيد». والدولة ـ أو «الجمهورية» ـ في تعاليم أفلاطون لا تتغير ولا تتطور، فهي عنده «كالمثل» الثابتة غير القابلة للتغير مطلقاً. يضاف إلى كل ذلك أن تقسيم أفلاطون للطبقات لا يستند إلى الإنتاج، بل إلى الاستهلاك. بالاجمال: عاش أفلاطون في عصر انهيار دولة المدينة الأثينية، دولة الديمقراطية العبودية. وحين كان يستنكر «التيموقراطية» (حكم طلاب السلطة والثراء)، ويستنكر

(1) يقول أفلاطون في «حوار السهرة» (2. 4A): ... لا يهتم الجهلاء في الفلسفة ولا يريدون ان يصبحوا حكماء، لأن قبح الجهل يكمن في ان الإنسان غير جميل وغير كامل وغير ذكي، ومع ذلك يرضى عن نفسه كل الرضا، ويعتقد أنه لا يحتاج إلى شيء، ولا يريد ما لا يحتاج إليه في نظره. ان «الجهلاء» في تعبير أفلاطون هنا هم غير الالهة وغير الفلاسفة، أي هم ـ العبيد ـ. والحكم على الإنسان بأنه غير جميل وغير كامل وغير ذكي الخ.. يستثنى منه الفلاسفة، وهو حكم يضع حاجزاً ميتافيزيقياً ثابتاً دون تطور الطبقات الدنيا ودون إمكان وصولها إلى مرتبة الفلاسفة، أي ان جهلها فطري لا يتغير.

حكم الطغمة (الاليغارشية ـ سيطرة الأقلية على الأكثرية)، والديمقراطية، والاستبدادية، كان بذلك يعكس واقع الوضع السياسي في دولة «المدينة»، أي الواقع الذي فقدت فيه الديمقراطية العبودية جبروتها وقدرتها السياسية والاقتصادية والعسكرية. لهذا كله ظل تفكير أفلاطون يدور في إطار هذا الواقع الخاص، أي ضمن هذه المشكلات المحدودة بحدود «المدينة» اليونانية، وبحدود الصراع الداخلي بين الممثلين السياسيين والايديولوجين لنظام هذه «المدينة».

أما الظروف التاريخية التي عاش فيها الفارابي فتختلف ـ نوعياً ـ عن تلك. إنها ظروف مجتمع عربي ـ اسلامي من مجتمعات القرون الوسطى تعززت فيه العلاقات الاجتماعية الاقطاعية. مجتمع اتسعت أرضه إلى مساحات عظيمة من قارتي آسية وأفريقية وبعض أوروبة، وتعددت قومياته وأقاليمه وثقافاته، وتعددت أيضاً سلطاته السياسية، حتى سلطة الخلافة نفسها، وتشابكت خلال أرضه الفسيحة طرق المواصلات التجارية النشيطة. اقترن ذلك بظروف تطور القوى المنتجة في معظم أقاليم الدولة بتفاوت نسبي. وهذا استتبع تطوراً في العلوم ساعد على تطوير وسائل الري في الزراعة وعلى ازدهار سوقي التبادل التجاري والصناعات الحرفية في المدينة، ورافق هذا التفاعل بين تطور العلم وتطور الانتاج المادي، تفاعل بشري وثقافي بين العرب وثقافتهم من جهة والشعوب الأخرى في دولة الخلافة وثقافاتها من جهة. وقد اضطلعت اللغة العربية ـ من حيث هي لغة الدولة والإسلام ـ بتعميق هذا التفاعل وبالتعبير المشترك عن نتاج التواصل المادي والروحي بين مختلف الخصائص التاريخية لمختلف القوميات المكونة لذلك المجتمع، فكانت هذه اللغة، بقدراتها الذاتية والمكتسبة، أشبه بالقناة الرئيسة يلتقي فيها كل تلك الينابيع ـ الروافد من أشكال الوعي الاجتماعي.

إن هذه الظروف التاريخية، بكل أبعادها: الاقتصادية ـ الاجتماعية، والعلمية واللغوية، والديمغرافية ـ يضاف إليها موقف الإسلام في تخطي العصبية القومية ـ هي التي فتحت أمام الفارابي ذلك الأفق الفكري الشمولي في تصوره المجتمع الأكمل، مجتمع الأمم كلها في دولة واحدة.

2 ـ ينظر محمد عثمان نجاتي في مسائل علم النفس عند ابن سينا. ويلحظ أن ابن سينا استعان كثيراً بأراء أرسطو إلا أنه قد استفاد أيضاً من مصادر أخرى لم يستفد منها أرسطو، وعلى الأخص الدراسات الطبية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر أرسطو. ومن هذا نستطيع أن نفهم السبب في أن علم النفس السينوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الأرسطي الذي جرت العادة بين مؤرخي الفلسفة الأوروبيين على اعتباره، تجاوزاً أو خطأً، المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم. وفي الحق أن علم النفس السينوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم..[1]. ثم يلحظ أيضاً أن علم النفس السينوي يعاني، مع ذلك، بعض النقص وهو ـ أي نجاتي ـ ينسب ذلك إلى النقص في وسائل البحث والتجربة، إذ كان الباحثون في مثل هذا الموضوع، عهد ابن سينا، يقتصرون على الملاحظة بالعين المجردة، لعدم معرفتهم المنظار المكبر، فضلاً عن الآلات المختلفة التي يستعملها العلماء اليوم. لذا كانت معرفتهم بالجهاز العصبي ناقصة من وجوه كثيرة، وكان من هنا أيضاً جهلهم بطبيعة تركيب المخ وأعضاء الحس وبطبيعة الانفعال العصبي[2].

هذه النظرة إلى علاقة التفاعل بين تطور الفكر الفلسفي (علم النفس كان جزءاً من الفلسفة) وتطور المعرفة العلمية، في تاريخ الفلسفة، هي أيضاً ملمح يحسب له حساب هام بين ملامح المنهج التاريخي العلمي. فإن الفلسفة بالرغم من كونها مستقلة نسبياً عن العلوم الخاصة الباحثة في موضوعات جزئية من الكون، لأنها ـ أي الفلسفة ـ تختلف عن هذه العلوم بكونها تنظر في المسائل المتعلقة بمتطلباتها الداخلية، أي متطلبات البحث في القوانين الأكثر شمولاً ـ نقول: بالرغم من هذا الاستقلال النسبي للفلسفة عن العلوم الخاصة، كالفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الانسانية، لا بد لها ـ أي الفلسفة ـ أن تأخذ لنفسها من

(1) محمد عثمان نجاتي، الادراك الحسي عند ابن سينا، مصر، دار المعارف 1946، ص 17.

(2) المصدر السابق.

هذه العلوم، أو من أحدث منجزاتها، ما يساعدها، أكثر فأكثر، على استخلاص القوانين العامة الشمولية، أو ما يؤكد لها صحة هذه القوانين. إنَّ المنهج التاريخي العلمي يوافق على نظرة المؤلف ـ نجاتي ـ بأن مستوى فلسفة النفس السينوية يرتبط، من حيث تجاوزه لأرسطو ومن حيث النقص الملحوظ فيه، بمستوى العلوم التقنية في عصر ابن سينا، بقدر ارتباطه بنمط العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر. ويمكن القول أن دراسة موضوع «الادراك الحسي عند ابن سينا» بالرغم من كون العرض التحليلي هو الطابع الغالب عليها، تتميز بأنها دراسة متخصصة تلتزم الدقة وشمولية استيعاب الموضوع وتأخذ بأسلوبية العلوم الخاصة، أي «موضوعيتها» المستقلة عن حزبية الفلسفة. إن هذه الدراسة القيمة بعيدة عن المنهج السلفي، وتتخللها مقارنات مفيدة يمكن النفاذ منها إلى موقف للمؤلف مبني على احترام النتائج المستخلصة من القوانين العامة للعلم. كمقارنته بين أراء ابن سينا وأحكامه في مسائل النفس وبين ما انتهى إليه العلم المعاصر من كشوف متقدمة ترفض تلك الآراء والأحكام، كما في مسألة القوى النفسية التي ينسب إليها إبن سينا وظائف بيولوجية كوظائف التغذية والنمو والتوليد. فهنا يقول المؤلف نجاتي «إن القول بالقوى النفسية ـ كما عند ابن سينا وغيره من علماء النفس الأقدمين ـ يرفضه العلم الحديث لأنها أمور لا يمكن اخضاعها للملاحظة والتجربة، وإن التفسير العلمي للظواهر النفسية هو ملاحظتها ملاحظة دقيقة، واكتشاف العلاقة بينها، واستنباط القوانين التي تربطها بعضها ببعض، بدون رد هذه الظواهر إلى قوى لا تدخل تحت الملاحظة»[1]. ثم يلحظ المؤلف هنا أن ابن سينا «.. لم يغفل عن ملاحظة الظواهر النفسية ملاحظة دقيقة، غير أن أبحاثه في ذلك تختلط غالباً بالنظريات الميتافيزيقية»[2]. مثل هذه الملحوظات ليست نادرة في دراسة محمد عثمان نجاتي خلال عرضه الآراء السينوية، وهي ملحوظات تنطلق ـ كما هو واضح ـ من التفكير العلمي بعيداً عن منطلقات الفلسفة الوضعية،

(1) المصدر نفسه، ص 27.
(2) المصدر السابق.

وقريباً من النظرة الدياليكتيكية في تفسير الظاهرات النفسية. فهذه إذن من الدراسات المعاصرة التي تحاول انتاج معرفة علمية معاصرة عن أحد جوانب التراث الفلسفي بمنأى عن التبشير بالأفكار التراثية الغيبية.

□ ولكن في السنوات الأخيرة، أي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي أخذ فيها التمايز الايديولوجي يتحول إلى صراع ايديولوجي علني، أخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاهاً صريحاً إلى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كأسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كلتيهما. في الجبهة السلفية نجد ـ مثلاً ـ إحدى المجلات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن، في أحد أجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمَّة من تراثنا الفكري[1]، أنها تتصدى لبحث تراث «الفكر الاسلامي» في هذه المرحلة ذاتها، لأنها «من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره» ـ تقصد تطور «العالم الإسلامي» ـ، ثم تحدد «خطورة» المرحلة بأنها تتمثل في تعرضه ـ أي العالم الإسلامي ـ لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيراً من الأذهان. وتقرر المجلة ـ باسم قلم التحرير ـ تبنيها القول بأن «العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلاً. نرى هنا، إذن، موقفاً ايديولوجياً يتجلى في ثلاثة: احدها، توجيه الصراع، الإيديولوجي في عصرنا إلى وجهة دينية، أي تحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية. وثانيها ـ وهو نتيجة للأول ـ اضفاء الطابع الديني المحض على التراث، أي افراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي وطمس وجهه القومي. وثالثها، ترداد اللهجة اليمينية المعادية «للاتجاهات الايديولوجية» التقدمية، أي وصف هذه الاتجاهات بـ «الغريبة

(1) مجلة «عالم الفكر» الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت، عدد: يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر 1975. هذا العدد يبحث في: «التصوف: ايجابياته وسلبياته»، أحمد محمود صبحي، «الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام»، د. عبد العزيز محمد الزكي، «نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية»، د. حسام محي الدين الألوسي، التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة، د. ثروت عكاشة.

الوافدة». غير أن الذي يعنينا هنا ـ بالدرجة الأهم ـ هو هذا التحول في الجبهة السلفية الذي يتمثل في ثلاثة أيضاً: أولاً، إعلان منطلقاتها الايديولوجية في دراسة التراث صراحة ومباشرة، بعد أن كانت هذه المنطلقات تتخفى وراء ادعاءات الحرص على «احياء التراث» لذاته بذاته، وبعد أن كان السلفيون يستنكرون كل كلام يقال عن علاقة دراسة التراث بالايديولوجية. ثانياً، اقتناع الجبهة السلفية لا بوجود الصراع الايديولوجي وحسب، بل كذلك بأن هذا الصراع بلغ في عصرنا حداً من العنف «لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلاً». ثالثاً، تعديل الموقف من «الاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة» تعديلاً ملموساً في حديث قلم تحرير المجلة نفسها عن ضرورة «سبر اغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة وتحديد موقف الإسلام منها، ومعرفة ما يمكن قبوله أو رفضه منها، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الإسلامية، بحيث تنصهر آخر الأمر ـ إذا أمكن ـ في بوتقة الفكر الإسلامي الأصيل، أو تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الإسلامي ذاته، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الأوضاع التي تسود بقية أنحاء العالم».

إن حديث المجلة عن هذه الاتجاهات «الغريبة الوافدة» بلهجة «القبول» حيث يختار القبول، وعن «التطويع» و«الصَّهر»، وعن «التعديل في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة»، وعن «التلاؤم مع الأوضاع التي تسود بقية أنحاء العالم» ـ نقول: إن الحديث عن هذا كله يعني التسليم: أولاً، بضرورة التعامل الايجابي مع الاتجاهات التقدمية بعدما كان التعامل السلبي معها هو الأساس في الجبهة السلفية اليمينية. ثانياً، بأن «النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة» لا يمكن ـ بعد ـ أن تبقى بصيغها التقليدية السائدة نفسها دون احداث تغيير فيها يخضعها للتلاؤم مع متغيرات العالم المعاصر دون استثناء.

نصف هذا بالتحول، لأن كلاماً كهذا تقوله مجلة عربية تصدر عن مؤسسة

رسمية في دولة عربية لم يحسبها أحد بعد في جبهة الأنظمة العربية التقدمية، لا يصح أن نأخذه كلاماً فردياً ذاتياً منعزلاً، بل لا بد أن ننظر إليه كتعبير عن تيار فكري فرضت ظروف هذه المرحلة التاريخية وجوده من حيث هي ظروف موضوعية مترابطة عربياً وعالمياً.

□ وفي الجبهة الأخرى التقدمية تصدر تباعاً بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول أن تشق طريقها إلى معركة الصراع الايديولوجي مباشرة. بعضها يتوجه إلى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بأنها ظهرت تاريخياً كتمثيل لمواقف واتجاهات لها أبعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها التاريخية الخاصة. والفكر المعتزلي، بوجه عام، هو أحد الطلائع بين هذه التيارات. وقد توجهت إليه إحدى تلك الدراسات من منطلق ايديولوجي تقدمي معاصر، باعتبار أن الفكر المعتزلي حمل «قضية الحرية الإنسانية والموقف الإنساني»، وباعتبار أن هذه القضية «تتعلق بالإنسان وعلاقاته بالمجتمع والكون. وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها، بل ونمو درجة التعقد هذه، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن»[1]. وتحدد هذه الدراسة أهمية بحث قضية المعتزلة الآن بأنها «تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الأسلاف وابراز مباحثهم حول هذه القضية، إلى مشاكل عصرنا الحاضر وإنساننا العربي ـ المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين (. . .) من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص»[2]، أما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ «ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الإسلامية في موضوع الحرية الإنسانية، وأهمية القاء المزيد من الأضواء على هذا المبحث، وإثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل أمتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود. وباختصار: مكان

(1) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972، المقدمة ص 5.
(2) المصدر السابق، المقدمة، ص 10 ـ 11.

هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة». .[1].

ذلك هو المنطلق الذي بنيت عليه هذه الدراسة الجديدة للفكر المعتزلي. أما منهج الدراسة فيتوافق مع هذا المنطق، إذ جرى مجرى المنهج التاريخي العلمي في تحديد الأبعاد السياسية والاجتماعية للقضية الموضوعية للبحث، وفقاً للظروف التاريخية التي برزت فيها هذه القضية[2]. وقد أحسنت الدراسة أيضاً تحديد الصلة بين هذه المادة التراثية وبين المنطلق الايديولوجي لبحثها في مرحلتنا الحاضرة. ولعل من أهم نقاط هذا التحديد معالجة مسألة المصطلحات. فقد تنبه المؤلف إلى أن مشكلة الحرية وما يتعلق بها من مشكلات سياسية واجتماعية «لم تكن قديماً موضوعة تحت مصطلحات «الحرية» و«الاستبداد»، وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات «الجبر» و«الأختيار». أي أن مصطلحات هذا البحث قد أصابها التطور والتغير، كما أصاب أبعاده وقضاياه»[3]. كما تنبه المؤلف بهذا الصدد إلى أن المغايرة بين مصطلحات الماضي ومصطلحات الحاضر كانت مجالاً لبعض الباحثين (وهم ـ طبعاً ـ من مؤيدي الإيديولوجية السلفية) أن يستفيدوا من ذلك «فغضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع «الحرية الإنسانية» عندما قالوا: إنه لم يحدث في الإسلام اطلاقاً أن عقدت صلة «الاختيار» (كمشكلة كلامية) و«الحرية» بوجه عام وكذلك لم يعتبر الاختيار جانباً من جوانب الحرية، بل ظل مصطلحاً محدوداً، بل جرد من قوته الكامنة، وذلك بالاتجاه الذي اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية الإرادة. فقد قصرت حرية

---

(1) أيضاً، المقدمة، ص 12.
(2) أيضاً، ص 163 ـ 202، البعد السياسي للحرية، ص 205 ـ 215 البعد الاجتماعي للحرية.
(3) أيضاً، المقدمة، ص 5.

الإرادة الإنسانية، في الغالب، على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية[1]. رد المؤلف على هذا الزعم بأن «تغاير مصطلحات البحث لا يصح أن يكون مبرراً للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات»[2]، ثم دعم رده بكثير من النصوص الواردة في المصادر والمراجع المعتمدة، تؤيدها نماذج من الشعر العربي ترجع إلى عصر المعتزلة[3]، وهي جميعاً تثبت صحة كون مضامين المصطلحات القديمة منسجمة مع مضامين المصطلحات التي تطورت إليها في عصرنا.

□ ويمكن أن يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الأخيرة، كتابة عن «ابن رشد» تصفه في العنوان بأنه «أكثر الشخصيات إثارة للجدل»، وأنه «رجل الفكر والممارسة»[4]. وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين، فهي تطرح مسألة الجدل الذي أثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي ـ الإسلامي وفي أوروبة: أهي نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة، أم هي نزعة مثالية وايمانية ـ إسلامية، كما يرى فريق آخر، أم هي توفيقية تقيم «مصالحة» بين الدين والفلسلفة كما هو رأي جمهرة الباحثين العرب والإسلاميين السلفيين والبرجوازيين؟ وبرغم أن صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ أن يدخل طرفاً مباشراً في هذا الجدل، فقد دخل طرفاً بالفعل حين أخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفاً «يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية». ذلك بفضل «التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من أعداء

(1) أيضاً، المقدمة، ص 5 ـ 6. ونسب المؤلف هذا القول إلى ـ فرانز روزنتال: المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر، ص 16، طبعة ليدن الانكليزية 1960.

(2) (3) أيضاً، المقدمة، ص 6 ـ 8.

(4) صلاح حزين، مجلة السفير العربي، باريس، العدد الأول، تموز 1973.

الفكر العقلاني المتنور الذي دعا ابن رشد إليه فأصابه في سبيله ما أصابه من اضطهاد ونبذ وتشويه سيرة». إن المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد ـ كما يوضح الكاتب بحق ـ هو حيث نراه «. مرآة عاكسة للكثير من جوانب البنى الفكرية والسياسية والثقافية، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد». لذا كان على الكاتب أن يرسم الخطوط الكبرى لأوضاع المجتمع الذي انتمى إليه وعاش فيه الفيلسوف، من اجتماعية وسياسية وثقافية، فرسمها صورة تحتدم فيها التناقضات التي وضعت ابن رشد، كفيلسوف، في الطرف الذي يرفض في ما يرفض، ما يأتي:

أولاً، جعل علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد.

ثانياً، آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور. هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها «هذا الطابع العنيف، لأنه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها (...) الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء... جزءاً مهماً منها. إضافة إلى ما لمسائل مثل: القضاء والقدر والعدل والجور من تأثير على مواقف الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة».

ثالثاً، انكار حضور الإنسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية.

رابعاً، فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة. بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة. وهي «تتحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة» والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق. فحيثما تتوافر هذه القابلية قد تتفوق المرأة على الرجل.

إن كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصرف لا يمس الجوهر، تأتي في هذه المرحلة الأخيرة تمثيلاً للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي، واسهاماً في القضاء على أسطورة «الطابع التوفيقي» الذي فرضه المنهج السلفي على

الفلسفة العربية ـ الإسلامية دون أساس واقعي سوى الدوافع الايديولوجية المتحكمة، في الخفاء غالباً، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر.

□ بصدد الكلام على الدراسات التراثية الحديثة الممثلة لهذا الاتجاه، لا يصح أن نتجاوز المحاولة الجادة التي حاولها أحمد عباس صالح في مقالاته بمجلة «الكاتب» المصرية بين عامي 1964 ـ 1965، ثم أصدرها في كتاب مستقل، عن **«الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام»**. إن أهمية هذه المحاولة تنبع ـ **أولاً** ـ من كونها ظهرت في ظروف التوجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في مصر نحو التطور باتجاه بناء مجتمع اشتراكي وايديولوجية اشتراكية، أيام حكم المناضل **جمال عبد الناصر** في الستينيات. **وثانياً**، من كون هذه المحاولة جاءت لتضفي على الظاهرات الاجتماعية التي تميز بها «المجتمع» العربي قبيل الإسلام وبعيد الإسلام، مفاهيم ومصطلحات حديثة (اليمين واليسار، والاشتراكية) انطلاقاً من تلك الظروف نفسها التي صدرت فيها هذه المحاولة. ولكن الكاتب يحدد، منذ البدء، مضمون هذه المصطلحات عند تطبيقها على الماضي، بأنه يستعمل «اصطلاح اليمين للدلالة على المحافظين، واصطلاح اليسار للدلالة على الثوريين»، وأنه يعني باليسار «هؤلاء الذين اهتموا بالجانب الاجتماعي من الإسلام». فاليسار في ذلك العهد «هو الذي يتجه إلى رفع الجور عن الفقراء والمستضعفين، والمساواة بين أبناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات». أما اليمين فيقصد به «الاتجاه المعارض لهذا، وهو الذي سمح بالفروق الشاسعة بين أفراد المجتمع الإسلامي، وهو الذي حارب ضد اليسار لتظل فئة قليلة تحتفظ بالثروة وتتحكم سياسياً واجتماعياً في غالبية المسلمين»: وأما «النزعة الاشتراكية» فيدافع الكاتب عن استعمالها على نحو «ربما بدا للبعض أنه استعمال في غير موضعه» بأن كلمة الاشتراكية «استعملت في معان كثيرة بعيدة عن معناها الحديث» وأن الذين سيطلق عليهم صفة الاشتراكيين في بحثه هم «أصحاب الاتجاه الجماعي، وأصحاب الاتجاه الفردي هم غير الاشتراكيين». وأخيراً تتحدد المصطلحات في بحث

الكاتب هكذا: «.. فاليسار الإسلامي (.) هو الاتجاه ذو النزعة الجماعية، وهو ما يمكن ـ بناء على ما سبق ـ تسميته بالاتجاه الاشتراكي، في حين يعني اليمين الإسلامي الاتجاه ذا النزعة الفردية الذي يبحث عن الصالح الفردي قبل أن يبحث عن الصالح الجماعي». بذلك يفرغ الكاتب كل المصطلحات الحديثة المستعملة في البحث من مضامينها المعاصرة، معترفاً بأن استعمالها بهذه المضامين على «صدر الإسلام» هو أمر «لا يمت للعلم بصلة». إذن، لماذا لجأ إلى هذه «الاصطلاحية» غير الضرورية؟ لقد كان بإمكانه الاحتفاظ برؤيته المعاصرة إلى الظاهرات التاريخية مع الاحتفاظ بالوضع التاريخي الخاص بتلك الظاهرات. على أن هذه الملاحظة تبقى شكلية بالقياس إلى ايجابيات البحث وأهمية القضايا التي يثيرها وجدة النظر إليها من زاوية فكرية تقدمية متصلة بحركة الواقع العربي الحاضر، ومنطلقة من المبادىء المنهجية الآتية: 1 ـ النظر إلى الحضارة الإسلامية نظرة شاملة، وكون هذه الحضارة «وحدة عضوية»، 2 ـ إن كل «حضارة تستند إلى أصل من الأصول الوثيقة الصلة بها (...) ونحن إذ نبحث عن نسب لحضارة العرب لا نريد أن نرجع أربعة عشر قرناً إلى وراء، بل نريد أن نكتشف استمرار هذه الحضارة فينا وننطلق من أصولها الجوهرية إلى ميلاد حضارة حديثة لا تتوجه إلينا فحسب، بل إلى العالم كله». 3 ـ إن «الحضارة لا تندفع بفكرة واحدة، ولكن مبدأ عاماً يفرض هيمنته عليها بعد صراعات عديدة مع مبادىء مغايرة». 4 ـ إن النزعة العقلية هي هذا المبدأ العام الذي ظل يهيمن على الحضارة العربية، برغم أن «العالم الاسلامي عرف أكثر من فكرة من هذه الأفكار: عرف النزعة العقلية، وعرف النزعة الحدسية المزدرية للعقل، وعرف النزعة الفردية، كما عرف النزعة الجماعية (...) وهو في كل هذا يمضي في إطار واحد، هو الصراع بين الجمود والتقدم تجدده الظروف الاجتماعية والسياسية التي مر بها المجتمع». إلا أنه يؤخذ على البحث بعض الاضطراب في بعض المفاهيم: فحضارتنا تارة عربية وتارة إسلامية. والايديولوجية منفصلة عن مضمونها الطبقي، والصراع المذهبي كثيراً ما ينفصل عن الصراع الطبقي، والفردي مفرغ من مدلوله

الجماعي، والجماعية مقسورة قسراً على اتجاه واحد، مع أن الاتجاه المقابل أيضاً جماعي وليس فردياً محضاً كما نفهم من البحث.

□ في ختام هذا العرض النقدي لمواقف المحدثين العرب الباحثين في التراث، نرى ضرورة النظر أخيراً في النقد الذي يوجهه أحد هؤلاء الباحثين للمنهج التاريخي العلمي، بزعم أنه يضيق آفاق البحث على من يعتمده، وأنه تفسير أحادي للتاريخ. هذا النقد كتبه محمود زايد في تقديمه الترجمة العربية لكتاب سوفياتي في التاريخ العربي ـ الإسلامي. تقول المقدمة عن مؤلف الكتاب[1] إنه التزم «الاطار التاريخي الماركسي في دراسته لأحداث التاريخ الإسلامي وتفسيرها. والتزامه لذلك الاطار مصدر قوة وضعف في آن معاً. فهو سبب قوة لأنه دفع المؤلف إلى تركيز جهده على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية، والقاء أضواء كاشفة عليها. وسبب ضعف لأنه ضيق على نفسه آفاق بحثه، وهي آفاق واسعة متعددة الجوانب، فألبس التاريخ الإسلامي قميصاً ضاق عنه. فمن المسلم به أن أي تفسير أحادي للتاريخ لا بد أن يكون ناقصاً حتى لو نهج صاحب التفسير نهجاً علمياً وأخذ بأصول الكتابة التاريخية وصناعتها فإنه يجد نفسه مضطراً إلى افراغ التاريخ في قالب لا يسعه. فالتاريخ، وهو سجل البشرية، واسع سعة الحياة ذاتها، ولا بد لمن يتصدى لكتابته أن تكون نظرته شاملة شمول الحياة، وإلا فإنه لا يجد معدى عن اكراه الواقع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه أو رسالة بعينها، سواء أتعمد ذلك أم لا. ومؤلف الكتاب صادق مع نفسه من حيث أنه لا يبخل على القارىء بمصارحته بالتزام التفسير الماركسي، لكن يتعذر على القارىء أن يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي».

ليس يعنينا من هذا النقد ما يتعلق بمؤلف الكتاب. ولكن، من الواضح

---

(1) ي. أ. بليبيايف، «العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى» ترجمه إلى العربية أنيس فريحة رئيس الدائرة العربية سابقاً في الجامعة الأميركية ببيروت. وراجعه وقدم له محمود زايد أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة نفسها، طبعته الدار المتحدة للنشر، بيروت 1973.

أن توجيه النقد إلى المؤلف هنا ينطلق، فكرة وهدفاً، من نقد منهجه «التاريخي الماركسي»، وهو المنهج نفسه الذي نأخذ به وندعو إلى اعتماده في دراسة تراثناالفكري. فمناقشة هذا النقد إذن هي استكمال لعناصر البحث في هذه المقدمة:

نحن نسلم مع صاحب النقد أن «أي تفسير أحادي للتاريخ لا بد أن يكون ناقصاً»، وإن «التاريخ، وهو سجل البشرية، واسع سعة الحياة ذاتها، ولا بد لمن يتصدى لكتابته أن تكون نظرته شاملة شمول الحياة». لذا لا يصح الجمع بين كون تفسير التاريخ أحادياً وكون صاحب التفسير هذا «ينهج نهجاً علمياً» كما يقول الناقد. فالنهج العلمي يتعارض، بل يتناقض، مع التفسير الأحادي للتاريخ. من هنا نقول إن المنهج «التاريخي الماركسي»، لأنه منهج علمي، يرفض كل التفسيرات المثالية البرجوازية، لأنها النموذج الأظهر تمثيلاً للمناهج الأحادية. ومن الغريب أن يكون ما هو سبب قوة «الإطار التاريخي الماركسي» سبباً لضعفه - كما يرى الناقد -. فإذا كان تركيز الجهد على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية والقاء أضواء كاشفة عليها سبب قوة لهذا الإطار، فكيف يكون، في الوقت نفسه، تضييقاً لافق البحث والباساً للتاريخ الإسلامي «قميصاً ضاق عنه»؟ فهل نفهم من ذلك أن «التاريخ الاسلامي» كان يجري بمعزل عن «النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية» وأن الكلام على التحامه بها،عضوياً وموضوعياً، هو «اكراه الوقائع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه أو رسالة بعينها»، أي أن هذا الالتحام غير موجود أساساً، ولذا كان «تركيز الجهد» عليه عملاً دون أساس واقعي، وليس من داع إليه سوى «تأييد مذهب بعينه أو رسالة بعينها»؟ إذا كان هذا ما يقصده الناقد - وهو مايفهم منه بالفعل - فان تفسيره «للتاريخ الإسلامي» إذن هو التفسير الأحادي بأجلى ما يتجلى به، لأن عزل التاريخ - أي تاريخ كان - عن عوامله الاقتصادية وعن الحركات والثورات الشعبية المرتبطة بهذه العوامل - أساساً - هو النظر إليه - أي التاريخ - من جانب واحد، بل من أضأل جوانبه شأناً وأضعفها تأثيراً في حركة تطوره وصيرورته. وهذا النظر الأحادي هو الصفة الأولى

المميزة للمناهج المثالية المفضلة لدى البرجوازية في دراسة التاريخ. إن الملحوظ في صيغة هذا النقد للمنهج «التاريخي الماركسي» أن الناقد يفهم من المنهج المذكور كونه يقتصر في تفسير التاريخ على النواحي الاقتصادية وحدها ولعله من هنا يضعه في مستوى التفسير الأحادي، ولعله من هنا أيضاً يقول إنه «يتعذر على القارىء أن يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي»، أي أنه من المحتمل أن نقص الفكرة لدى الناقد نفسه عن هذا «الإطار» هو مصدر نظرته غير الدقيقة إلى منهج المؤلف. هذا إذا صرفنا النظر ـ جدلاً ـ عن منطلقه الإيديولوجي. إن الحديث عن تعذر فهم القارىء مقاصد المؤلف ومراميه من اصطلاحاته لا يمكن قبوله من استاذ جامعي وباحث معاصر، مهما يكن منطلقه الفكري والإيديولوجي، ومهما يكن المنهج الذي يعتمده في تفسير التاريخ. ذلك لأن المنهج «التاريخي الماركسي» أو المنهج المادي التاريخي، أصبح من أشهر مناهج البحث المتبعة في عصرنا، وأصبح الذين يتبعونه منتشرين في أنحاء العالم كافة: في الجامعات والأكاديميات وسائر المؤسسات العلمية في الشرق والغرب، في أميركا وأوروبة الغربية كما في أوروبة الشرقية، وهم يتقابلون ويتواجدون مع غيرهم من أصحاب المناهج الأخرى في مختلف المؤتمرات العالمية والإقليمية التي تنعقد في مناطق مختلفة باستمرار لمعالجة كل قضايا العصر، الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية والاختصاصات العلمية المتنوعة، بل هم موجودون في بلادنا العربية بكثرة، حتى في الجامعة الأميركية نفسها حيث الناقد نفسه يمارس التدريس الجامعي والبحث الأكاديمي. وليس هذا شأن المنهج المادي التاريخي وحده، كمنهج للبحث، بل الفكر الماركسي بوجه عام أصبح له أيضاً هذا الشأن، كعنصر أساس من عناصر الفكر العالمي المعاصر التي تفترض في كل مثقف، فضلاً عن الأستاذ الجامعي والباحث الأكاديمي، أن لا يعد مثقفاً معاصراً حقاً إلا إذا استوعبها جميعاً بمستويات متساوية من الاستيعاب، مهما يكن موقفه من هذا العنصر أو ذاك من عناصر الفكر العالمي المعاصر هذا. ليس المطلوب هنا من الناقد أن يأخذ بالمنهج

المادي التاريخي في تفسيره للتاريخ. فهذا أمر يرجع إلى اقتناعه العلمي، ولكن المطلوب منه ـ بأدنى حد ـ أن يكون هذا المنهج معروفاً لديه، بأسسه ومصطلحاته، ليناقشه من هذا الوجه، لا من وجه آخر يكشف عن الحاجة إلى معرفة دقيقة لهذا المنهج. ونعني بالمعرفة الدقيقة له: معرفة كونه منهجاً لا يقتصر في تفسيره التاريخ على العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية وحدها، بل هو ينظر نظرة شمولية في مختلف العوامل المؤثرة في مسار الحركة التاريخية، غير أنه يميز العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية من غيرها بكونها العوامل ذات التأثير الحاسم دون سائر العوامل التي تتفاوت درجات تأثيرها بتفاوت الخصائص التاريخية لهذا المجتمع وذاك، في هذه المرحلة الزمنية وتلك. يمكن للناقد أن يناقش في هذا الأساس، دون الحديث عن الأحادية الغريبة بوجه مطلق عن المنهج المادي التاريخي. إن المناقشة في أساس النظرية، أي نظرية «العامل الحاسم» في تحريك التاريخ، مناقشة مشروعة، لأنها هي ذاتها تكتسب صفة تاريخية، فان تاريخ الصراع الفكري والايديولوجي، في مختلف العصور، يرجع إلى هذا الأساس، الذي تبدأ عنده نقطة الافتراق بين خطين للتفكير، ثم للايديولوجية: خط التفكير المادي، وخط التفكير المثالي.

أما ما يتعلق بالنقد الذي يوجهه صاحب المقدمة إلى المؤلف بلييايف نفسه، فإن هنا مجالاً لمناقشته من حيث كونه نقداً غير موضوعي للكتاب، لأنه ينطلق من الموقف المقرر سلفاً نحو المنهج نفسه. ولذا كان نظر الناقد إلى الكتاب يتناقض مع نظرة «الناشر» في كلمة على صفحتي الغلاف الداخليتين الأولى والأخيرة. ففي حين يتهم الناقد مؤلف الكتاب بالتفسير الأحادي للتاريخ الاسلامي، يصفه «الناشر» بأنه «يدرس بصورة شاملة تلك الدولة الشاسعة المترامية الأطراف الخ...». وقد أخذ كاتب المقدمة على المؤلف كونه «يرى أن العرب، مثل غيرهم من الشعوب، مرّوا في تاريخهم بالمراحل التالية (ثم عرض هذه المراحل كما جاءت في الكتاب)...» (المقدمة، ص 8 ـ 9). ولكن، لم نعرف من الناقد وجه الخطأ في ذلك، ولا البديل الذي يتصوره لهذه المراحل، ثم لم نعرف: هل يرى الناقد أن

العرب استثناء للقاعدة التاريخية التي تجري على «غيرهم من الشعوب» أم ماذا؟ فقد اكتفى من التعقيب على رأي المؤلف بشأن المراحل بالقول: «هذا هو الإطار التاريخي الذي التزم به المؤلف مسبقاً، فانساق إلى اكراه الوقائع والمعطيات على الانقياد له» (ص10). أما كيف كان هذا الانسياق وهذا الاكراه للوقائع والمعطيات، فلم يذكر الناقد بهذا الشأن سوى بعض الأشياء التي لا علاقة لها بمسألة المراحل.

لكن هذا الوجه من الموقف نحو المنهج المادي التاريخي، يجب أن نسجل قبالته الوجه الآخر الايجابي. فإن الأستاذ الناقد وزميله الأستاذ مترجم الكتاب قد شاركا في تقديم هذه الدراسة القائمة على المنهج المادي التاريخي نفسه إلى القارىء العربي دون حرج. ذلك إذن دليل جديد على أن هذا المنهج يواصل اقتحام الحواجز، حتى الايديولوجي منها، ليرسخ حضوره الشامل في العصر، وليصل إلينا مؤدياً دوره في دراسة تراثنا التاريخي والفكري بعد أن استنفدت المناهج المثالية والغيبية كل طاقاتها في افراغ هذا التراث من «تاريخيته» وواقعيته.

ـ 13 ـ

ج ـ حركة الاستشراق

النواة الأولى لحركة الاستشراق، بشكلها الثقافي، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة «الاستشراق» بشكلها السياسي ـ العسكري، التي كانت الحملات «الصليبية» نواتها الأولى كذلك. ولكن الصلة بين الثقافة العربية ـ الإسلامية وثقافة الغرب الأوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة «الصليبية» خلال الحروب العربية ـ البيزنطية، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الأندلس وصقلية، وازدهار حركة التثقف الأوروبي فيهما بالثقافة العربية ـ الإسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، إلى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية

الأوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الإسلاميين: الكندي والفارابي وابن سينا والرازي أبي بكر والغزالي وابن رشد[1]. ولكن حركة الاستشراق تتميز، منذ الغزوات «الصليبية» للشرق، بظاهرتين: أولاهما، إنها أصبحت على اتصال مباشر بالأصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك إلى المغرب. والثانية، إنها أخذت تندفع بمهماتها على خطين متوازيين حيناً، ومتشابكين أحياناً: خط سياسي ـ استعماري ترتبط بدايته ببداية تلك الغزوات التي غمرت أجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرنين (1097 ـ 1291) لأغراض استعمارية متسمية باسم «الصليبية» اخفاء لحقيقة أهدافها وراء ستار الدين[2]. أما الخط الآخر، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والأندلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الأوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية ـ الاسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة. وكان الحافز الديني يجد سبيله إلى كلا هذين الخطين، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقيين، الذين كانت لهم عناية مأثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفراً من الرهبان أمثال: بطرس المحترم (1092 ـ 1156)، وجيرارده كريمون (1114 ـ 1187)، والبير الكبير (1193 ـ 1280)، وميخائيل سكوت (ـ 1235)، وروجر بيكون (1214 ـ 1294)، ولـيل (1235 ـ 1315)[3].

لا يمكن ـ ولا يصح ـ انكار النتائج الايجابية لحركة الاستشراق. أما أبرز هذه النتائج فهي:

---

(1) في ما يتعلق بصقلية والمصادر والمراجع التي نتحدث عنها في هذا الموضوع، يمكن الاستفادة من محاضرات مارتينو ماريو مورينو أستاذ اللغتين الحميرية والحبشية في الجامعة اللبنانية، وقد نشرها قسم الدراسات التاريخية في الجامعة اللبنانية 1957. وعن الأندلس في موضوعنا يرجع إلى يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة 1957، ص 110 ـ 114، ونجيب العقيقي، المستشرقون، بيروت 1937، ص 40 ـ 42.

(2) انظر ارنست بيكر، الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت ـ مكتبة النهضة العربية 1967، ط2، ص5 (مقدمة المترجم)، ص 27، 132 (المؤلف).

(3) راجع نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 40 ـ 42.

1 ـ حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري. لقد كانت أصول التراث، خلال عصور هذه العزلة، معرضة للتلف والاتلاف، بقدر ما تعرض الكثير منها قبل ذلك للحرق والامتهان والاخفاء المتعمد والتشويه المعنوي. كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملة وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، بل القرى والمجاهل، من بلاد العرب وبلدان الشرق الأخرى، وجمع ما يصل إلى ايديهم منها بمختلف الوسائل. وفي اعتقادنا أن هذا العمل ـ رغم ما قد نجد فيه من غضاضة ـ قد أنقذ كنوزاً كان يمكن أن تضيع، فبقيت وإن في غير أرضها، وكان بقاؤها هو الأهم.

2 ـ نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحياناً تحقيق نصوصها تاريخياً ونصياً، وأحياناً أخرى ترجمة بعضها إلى كثير من لغات الغرب الأوروبي، رغم أن هذا العمل الآخر كان يشوبه الكثير من الأخطاء، سواء في فهم النصوص أم في سوء الاختيار عن قصد وعن غير قصد.

3 ـ أما دراسة التراث في حركة الاستشراق، فهذه هي القضية التي يعنينا هنا الوقوف عندها. فليس صحيحاً الزعم أن نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين. بل الصحيح القول أنها نسبة ضئيلة بالقياس إلى ما غمرها من سلبيات طاغية.

ليس مصادفة إن كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري، في «النصف الأخير من القرن الماضي»، وإن «نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتتلمذوا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية،

فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً للبحث، ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين، تبودلت فيها الأراء ونوقشت المسائل، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص»[1].

نقول: ليس مصادفة إن نشاط هذه الدراسات لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن الماضي، وإنه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الأول من هذا القرن (العشرين)، مع أن حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون. بل المسألة مرتبطة بظروفها وأسبابها التاريخية المعينة. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول إلى عصرها الجديد، عصر الامبريالية، أي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة إلى نظام تمركز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية إلى التطور نحو شكلها الجديد وإعادة تقسيم العالم على أساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات: مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المادية، ومصادر للخامات، وأسواقاً للتصريف. إن مقدمات هذا التحول الرأسمالي كانت تشتد بروزاً وحدة في الربع الأخير من القرن الماضي، ثم حدث التحول فعلاً في مستهل القرن الحاضر. وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الرأسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم «المتخلف»، ولإعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل. في هذه الظروف ذاتها، وللأسباب ذاتها، كانت تركية العثمانية ـ بما تحتويه ضمن سيطرتها من أجزاء عربية ـأحد مدارات هذا الصراع المحتدم، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا، فعلية ومحتملة، مثيرة لشهوات الاحتكارات الامبريالية، وملائمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية، كما صارت بعد الحرب العالمية الأولى وبعد ثورة أوكتوبر الاشتراكية العظمى أكثر ملاءمة

---

(1) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 25.

لاستراتيجيتها العسكرية والطاقية. من هنا كانت «المسألة الشرقية» أحد أشكال ذلك الصراع، كما كان مشروع خط» ب ـ ب ـ ب» الحديدي (برلين ـ بغداد ـ البصرة) مظهراً آخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ إلى المحيط الهندي[1].

في سياق هذا التحول نحو عصر الرأسمالية الامبريالية، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى، بدأت حركة الاستشراق اتجاهها الجديد أيضاً نحو الدراسات العربية ـ الإسلامية، ودراسة التراث الفلسفي بالأخص. ثم ضاعفت نشاطها في الربع الأول من هذا القرن، أي بعد أن صار هذا التحول أمراً واقعاً، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل، مذ أتاحت الحرب العالمية الأولى الفرصة الملائمة للمنتصرين فيها أن يمدوا لهذه المطامع أذرعة وأظافر ومخالب، ومذ انجلت هذه الحرب عن أول دولة اشتراكية في التاريخ تقع على الحدود الشمالية القريبة للبلاد العربية، وبذلك أصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الأهمية في حساب الامبريالية العالمية، إضافة إلى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الأسود (البترول).

سنجد بين من يقرأون هذا الكلام سائلاً يسأل: ما علاقة هذا كله بمسألة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري، والفلسفي بخاصة؟ نجيب: إننا إذا

---

(1) أنشىء هذا الخط الحديدي قبل الحرب العالمية الأولى بالاتفاق بين الحكومة التركية العثمانية والحكومة الألمانية القيصرية التي كانت من أشد الدول الامبريالية تطلعاً إلى السيطرة على هذا الجزء الهام من المنطقة العربية وعلى هذا المنفذ الخطير إلى الخليج كبوابة إلى البحار والمحيطات الأكثر أهمية استراتيجية. وقد نظرت الحركة الوطنية في العراق إلى هذا المشروع نظرة ريبة وقلق منذ البدء. وينعكس هذا القلق الوطني في بعض الكتابات الأدبية لتلك المرحلة، كما نرى ذلك مثلاً في ما كتبه الشاعر العراقي محمد رضا الشبيبي عام 1918:

مدوا الحديد فما اهتززت لمده   سكك الحديد بأرضنا اصفاد
سكك الحديد إذا التوت وتشابكت   شرك به شرف البلاد يصاد

(ديوان الشبيبي، القاهرة 1940، ص 36).

نظرنا إلى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية، مجردة من أية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي أوضحنا، نكون قد وضعنا المسألة وضعاً تجريدياً و«لاتاريخياً» في حين أن مسألة كهذه وبأهميتها البالغة لا يمكن أن تعالج بالنظر التجريدي، فضلاً عن «اللاتاريخي» كشأن غيرها من مسائل الفكر والثقافة. إن العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا، هما مما يحتاج إلى تفسير ينظر إلى أبعاده الواقعية. وسنكتشف الكثير من هذه الأبعاد حين ندخل في تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث. أما الآن فنحاول الكشف عن أساس تلك العلاقات:

إن التوجه الامبريالي، عشية تحول الرأسمالية إلى شكلها الجديد وفي فجر هذا التحول، نحو السيطرة على العالم العربي، كان يستلزم توجُّهاً تابعاً له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين: أولهما، يتعلق بالبرجوازية العربية. فهذه البرجوازية كانت مؤهلة أن تنتقل إلى موقع التبعية للامبريالية انسجاماً مع مصالحها الطبقية. وهذا الانتقال يستدعي تحولاً ايديولوجياً، أي أنه يستدعي من هذه البرجوازية أن تعيد بناء ايديولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية. فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من أداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك. إن مفكري الرأسمالية الصاعدة حينذاك كانوا يدركون أن مسألة بناء ايديولوجية، أو إعادة بناء ايديولوجية، مسألة معقدة تخضع لشبكة من العلاقات الموضوعية، التاريخية والاجتماعية والثقافية. فليس من الممكن ـ مثلاً ـ أن تنخلع البرجوازية من علاقتها بتاريخها القومي وبثقافتها القومية. هذا من جهة. وليس من مصلحة الامبريالية ـ من جهة ثانية ـ أن تكون البرجوازية التابعة لها في البلد المستعمر أو شبه المستعمر (بفتح الميم)، منعزلة كل الانعزال عن المشاعر القومية التي يتأثر بها القسم الأعظم من فئات هذا البلد، مثلما ليس من مصلحة الامبريالية أن تكون البرجوازية هذه عاجزة عن كبح تلك

المشاعر حين تبلغ حد التناقض مع مصالح الامبرياليين. إن الانعزال الكلي للبرجوازية عن المكونات العامة لمشاعر الشعب ليس شأنه أن يفضح تبعيتها وخيانتها الوطنية فحسب، بل شأنه كذلك أنه يفقد ايديولوجيتها إمكانية استقطاب الفئات الاجتماعية المتوسطة التي تعد ـ بتموجها الطبقي ـ حليفاً ايديولوجياً احتياطياً للبرجوازية في بعض حالات الصراع الاجتماعي، ويمكن أن تخسر تحالفه في بعض الحالات الأخرى، كحالة صعود الكفاح القومي التحرري في بلادها. لقد أخذ مفكرو الرأسمالية، في مرحلة انتقالها إلى الشكل الامبريالي، كل هذه الأمور بالحسبان حين كان عليهم أن يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايديولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة. كان عليهم أن يستخدموا، في سبيل هذا التوجه الأخير، أداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية، على أن يفسِّر هذا التاريخ تفسيراً غيبياً وقدرياً، وأن تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القدري. ذلك هو الغرض الأول من التوجه الامبريالي، عن طريق حركة الاستشراق، نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، لتكون دراسة تراثها الفكري بوجه عام والفلسفي بوجه خاص، أحد وسائل هذا التحكم، أو أحد أشكاله.

أما الغرض الثاني، فهو يتعلق بالتكوّن الايديولوجي العام لأكثر فئات المجتمع العربي اتصالاً بالثقافة والتراث وأوفرها نصيباً من فرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية. نعني فئات المثقفين والمعلمين والأساتذة والكتّاب والباحثين. إن الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي ـ الاسلامي، إذ بدأت ونشطت مع بدايات عصر الامبريالية بالذات، وإذ اتجهت ـ بطابعها الغالب ـ نحو توكيد الجوانب المثالية والأفكار الغيبية من هذا التراث دون غيرها، معتمدة الرؤية الذاتية و«اللاتاريخية» في التفسير والتحليل ـ كان ذلك كله علامة أن هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطور الرأسمالية نحو مرحلتهاالامبريالية، وسياق الأعداد الفكري والايديولوجي في البلدان

المرشحة للسيطرة الامبريالية من أجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وايديولوجية تبنى على أسس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي، وتكوين «ورشة» من المفكرين والايديولوجيين المنتمين إلى برجوازيتها أو المتموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ليتولى هؤلاء وأولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بأنفسهم، مسترشدين بالمناهج والأساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية. والواقع أن المناهج والأساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري، أثارت دهشة المفكرين والكتّاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها أول اتصال في جامعات الغرب. فقد وجدوا فيها عناصر جدة في البحث غير مألوفة فانجذبوا إليها، وأخذوا بالدعوة لها ونقد الأساليب التقليدية الشكلية التي مورست عندنا في أوائل عهد «النهضة». ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجرّدة إلى دور الممارسة. ربما كان طه حسين اجرأ من أقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله من المتخرجين في جامعات الغرب على كبار أساتذة الاستشراق هناك. إذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من أدق مجالاتها واحفلها بعناصر الإثارة والحساسية بدراسته الشعر الجاهلي على أساس التشكيك به وابراز العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية. وبالرغم من أن طه حسين لم يخرج بهذه الدراسة عن إطار الفكر المثالي، فقد لقي صدمة عنيفة عند أول ممارسة لهذا المنهج. لكن الطريق إلى المنهج أخذ يتعبَّد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين أمثال منصور فهمي واسماعيل مظهر وأحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم.

إن طريقة البحث، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب، كانت ـ دون شك ـ ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلفة التي كانت سائدة من قبل. وهنا نسجل الوجه الايجابي لأثر المناهج الاستشراقية عندنا. هذا إذا نظرنا إلى المسألة من جانبها الأسلوبي المحض. أما إذا نظرنا إليها من جانبها المنهجي، بالمعنى الفكري والايديولوجي، فالأمر يختلف. إن الجاذبية التي حظي بها المنهج

الاستشراقي الغربي بأسلوبيته الجديدة المفاجئة للباحثين العرب، والتي بهرت أفكار المثقفين والمتعلمين، قد أدّت إلى استدراج أجيال من الكتّاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكري والايديولوجي لهذا المنهج، سواء بالنظر إلى العالم ـ إلى المجتمع والفكر بخاصة ـ أم بالنظر إلى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته. وقد كشفنا في ما سبق من الكلام على مواقف كتّابنا المحدثين ما فيه الكفاية من الدلالة على ذلك.

إن هذا يعني أن الدراسات الاستشراقية للتراث قد أدت أغراض منهجيتها الايديولوجية ولا تزال تؤديها. ولكن ما جدَّ في سياق تطور حركة التحرر العربية، وفي سياق ظروف انتصارات الفكر الاشتراكي العلمي على الصعيد العالمي، من تعمق الوعي العلمي والوعي الوطني التحرري والوعي الطبقي، قد مهَّد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث، نعني الاتجاه المؤسَّس على المنهج التاريخي العلمي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ـ 14 ـ

د ـ موقف المستشرقين

في سبيل تحديد مواقف المستشرقين من تراث الفكر العربي ـ الاسلامي، يجب أن نحدّد أبرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف. فإذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكرة وما تلاها، أمكن أن نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية:

أولاً ـ الاتجاه القائم على «نظرية الجنس»، أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، بمعنى النظر إلى العرب، أو «الجنس السامي»، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين، إما أنهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية، أو باقتصار ممكناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية أو التركيبية، أو بأن آفاقهم النظرية والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناه الغيبي دون الماديات.. إلى غير ذلك من

الافتراضات الاعتباطية في تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على أساس القابليات المعرفية، والحضارية بوجه عام، بحكم التكوّن الطبيعي. أن الأساس «النظري» لهذا الاتجاه، بمختلف افتراضاته، هو ـ فضلاً عن كونه معادياً للعلم ـ يمثل الوجه الايديولوجي الأكثر عداء لتطور الشعوب ـ (المقصود هنا: الشعوب الموضوعة في خارطة السيطرة الامبريالية، ومنها الشعب العربي)، والأشد تحدّياً لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها ـ فكرياً ـ أمام جدار قدري جبري مغلق لا منفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف إلى واقع متقدم، موحياً إليها بأن هذا الجدار القدري الجبري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزاً تكوينياً، أي أبدياً!. أما الأبعاد الايديولوجية البرجوازية لنظرية «الجنس»، فتكمن في الايهام بأن الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي!.

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة، نذكر منها:

(أ) ـ يقارن هنريش بكر (1886 ـ 1933) أثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق بأثره في الغرب[1]. ونجد في مقارنته أفكاراً تضع فارقاً بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة (والشرق هنا عنده ـ

---

(1) جاء ذلك في محاضرة القاها بكر في جمعية الامبراطور فيلهلم ببرلين في مارس (آذار) 1931، وترجمها عبد الرحمن بدوي عن الألمانية بعنوان: «تراث الأوائل في الشرق والغرب» ونشرها مع دراسات أخرى لمستشرقين آخرين في موسوعات إسلامية ضمن كتاب واحد سماه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، سنة 1965. وجاء في تعريف بدوي بالمحاضر «بكر» انه ـ أي بكر ـ «عرفته السياسة (...) وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة (...) من أسرة تنتسب إلى الطبقة البرجوازية، وهي الطبقة التي كانت لها السيادة على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر في أوروبا عامة، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في المانيا خاصة، لأنها هي التي جسدت القيم السياسية والأخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن..» (المصدر المذكور نفسه، ص 299). هذا التعريف يلقي ضوءاً على الأبعاد الايديولوجية لأفكار «بكر» هنا.

بالتحديد ـ هو العرب). إن أساس هذا الفارق، في نظر بِكَر، هو«النزعة الإنسانية» بمعنى الشعور بالذات، أو بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الأمة أو تلك من نتاج ثقافي أو حضاري. فهذا هو الأساس الحاسم لما يراه من فرق بين الشرق والغرب: للشرق نزعته العقلية المنطقية التي لا تعرف «النزعة الإنسانية». أما الغرب فان «فكرة النزعة الإنسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لا بد لها أن تبعث من جديد مرة أخرى». فهذه النزعة أصيلة في الغرب تجلت في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية[1].

هذا «الفارق الحاسم» بين الشرق والغرب، هو مصدر الاختلاف بينهما «في طابع رد فعل كل واحد منهما» من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية: «فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما، كل هذا يجعل تراث الأقدمين (يقصد اليونان والرومان) ينتج في الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق»[2]. ولكن، ما الخاصة التي يتميز بها «تراث الأقدمين» والتي يختلف رد فعلها في الشرق عنه في الغرب؟ يجيب «بكر» بلسان «فرنر يغر» الذي يقول عن النزعة الإنسانية بأنها «هي فكرة الحضارة، القائمة على فكرة ثقافة الإنسان الخالصة وتربيته، وهي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا إلى أعلى درجة من درجات تطورهم»[3]. فالنزعة الإنسانية بهذا المعنى هي المميز الأساس لفكرة الحضارة اليونانية في نظر «بكر». وبما أن الشرق بعيد عن النزعة الإنسانية هذه، وبما أن هذه النزعة أصيلة في الغرب، فقد اختلف رد الفعل بينهما تجاه تلك الحضارة. هناك كلام كثير عند «بكر» بهذا الصدد ينفي فيه أن يكون للعرب حضارة، وأن يكون العرب قد أضافوا جديداً إلى حضارات البلدان التي فتحوها، ويقرر

---

(1) راجع المصدر نفسه، ص 30 ـ 32، ص 20 ـ 21.
(2) أيضاً، ص 19.
(3) أيضاً، ص 15.

أن «كل شيء بقي عملياً كما كان من قبل ولم يتغير شيء سوى أن وثائق الدولة والإدارة التي كانت تكتب، من قبل، باليونانية أو الفارسية أو القبطية، أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً في الإدارة»[1]، أي أن العملية «الإنسانية» مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الأقدمين. من هنا لم يكن يعني الشرق من كتب اليونانيين سوى ما يلائم «النزعة العقلية المنطقية» التي هي نزعته. أما «الروح اليونانية» (النزعة الإنسانية) الذي هو أوفر نصيباً من «العقل اليوناني»، وهو الروح المتمثل في الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله وكل ما كان يونانياً بحتاً ـ أما كل هذه الأشياء فقد «ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق»[2]. وإذا كان تراث اليونان قد اصطدم في الشرق فإنما اصطدم **بالأفكار**، بينما هو اصطدم في الغرب **بأناس**[3].

وفي سبيل تثبيت هذه الأفكار يلجأ المستشرق بكر إلى تأويل كلمة الشاعر الألماني العظيم «غوتيه»: **«لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب»**. يقول بكر في تأويلها «إن النظرة العامة إلى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه، لأنها صدرت عن ينبوع واحد، وأخذت من مصدر واحد». ويقصد بهذا الينبوع والمصدر: التراث اليوناني. فالتشابه إذن ـ كما يفهمه «بكر» ـ ليس على أساس ما هو صحيح تاريخياً وعلمياً من أن هناك عناصر فكرية ذات طابع مشترك بين شعوب البشرية في مختلف عصورها، بل التشابه هنا على أساس أن كلتا النظرتين إلى العالم والحياة صادرتان عن أصلهما اليوناني المشترك. ولكن حتى التشابه عنده ليس تشابهاً إلا في الظاهر، للسبب الذي سبق ذكره من الفارق بين الشرق والغرب في طريقة التعامل مع التراث اليوناني.

إن الحديث عن «اختصاص» قسم من شعوب العالم بالنزعة العقلية أو

---

(1) أيضاً، ص 20.
(2) أيضاً، ص 27.
(3) أيضاً، ص 6.

النزعة الإنسانية دون القسم الآخر، هو بذاته افتراض «لاتاريخي»، وهو باستناده إلى «نظرية الجنس» المعادية للعلم باطل لأنه قائم على أساس باطل. والمستشرق بكر يذكر العامل «الجنسي» أكثر من مرة في محاضرته. إن كلتا النزعتين: العقلية والإنسانية، هما من أشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء، بمعنى أن كل شعب من البشر مهيأ ـ بحكم بشريته ـ أن تبرز في أشكال وعيه الاجتماعي، في ثقافته الوطنية، مظاهر هذه النزعة وتلك، أو أن تكون مظاهر احداهما هي الطابع الغالب دون الأخرى. أما الذي يحدد هذا الطابع الغالب فليس هو الانتماء «الجنسي» أو الجغرافي، وإنما المحدد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب وذاك. نعني الظروف التي تقرر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكون النفسي الناشىء عن المركز الثقافي الكامل. غير أن الظروف التاريخية هذه متحركة دائماً، فهي إذن متغيرة. وبتغيرها يحدث التغير ـ لا محالة ـ بكل المعادلات المتأثرة بها، بل المتحكمة فيها. ولكن أحكام المستشرق بكر ـ كما تبدو لنا ـ تنسحب على الشرق، كما على الغرب في جميع الظروف والعصور[1]، صحيح أن «بكر» يذكر «العوامل التاريخية» في بعض كلامه، بالإضافة إلى العوامل «الجنسية»، ولكن ماذا يعني بـ «التاريخية» أولاً؟ ثم إننا نجد «العوامل التاريخية» هذه، في مجمل بحثه، عوامل جامدة، ساكنة؛ ثابتة. فهي ـ إذن ـ «لاتاريخية».

(ب) ـ قبل المستشرق بكر، كان الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان (1823 ـ 1892) قد وضع «نظرية الجنس» كأساس مباشر لأحكامه

(1) راجع المصدر نفسه، ص 17 = س 16 ـ 18، ص 21 = س11 ـ 12، ص22 = س6، ص30=س10، وفي ص21 يصرح بكر ان «البحث الذي قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكملها مثل الشعوب الشرقية يبدو أنه ليس لديها المقدرة على ان تسلك طريق اليونانيين. فهي تبعاً لهذا لا بد أن يكون أبناء الشعوب المجددة (يقصد الشعوب الأوروبية) يونانيين بالفطرة». . هذا التصريح يدل بوضوح على أن الأحكام التي يطلقها في موضوعنا، أحكام مطلقة تنسحب على جميع عصور التاريخ.

المعروفة على «الفلسفة العربية»[1]. فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية إلى الدراسة الفلسفية، إذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية إلى الأخذ بما كان شائعاً لدى علماء اللغات الأوروبيين في عصره من تصنيف الشعوب إلى سامية وآرية، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية، فالحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها إلى أصل سنسكريتي، كلغة البراهمة في الهند، «بفصيلة» الشعوب الآرية (كالشعوب الأوروبية). وارجعوا الشعوب الأخرى التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الأصل (كالعرب) إلى «فصيلة» بشرية أخرى اطلقوا عليها اسم «الجنس السامي». غير أن رينان أضاف إلى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي «نظرية» التفاضل بين «الفصيلتين» من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية، فجعل «الجنس الآري» أفضل من «الجنس السامي»، ذلك ما يصرح به رينان متبجحاً حين يقول إنه أول من قرر أن الجنس السامي أدنى مرتبة من الجنس الآري[2]. إنَّ «نظرية» التفاضل بين «الأجناس» البشرية هذه، هي نفسها التي أصبحت، في ما بعد، الأساس «النظري» لايديولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللإنسان.

إن أحكام رينان على «الفلسفة العربية» أصبحت مستفيضة الشهرة. ولعله أول من أشاع في الغرب، أثناء القرن التاسع عشر، تلك الموضوعة القائلة بأنه من الخطأ أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم «فلسفة

---

(1) يستعمل رينان في كتابه «ابن رشد والرشدية» اسم «الفلسفة العربية» غالباً، وقد استعمل اسم «الفلسفة الاسلامية» نادراً. ويبدو أنه يقصد «بالفلسفة الاسلامية» مباحث المتكلمين الاسلاميين (راجع كتاب «ابن رشد والرشدية»، الطبعة العربية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957، ص 301)، ويرى مصطفى عبد الرازق ان رينان ربما كان أول من استعمل في الغرب كلمة «الفلسفة الإسلامية» (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 12).

(2) راجع، E. Renan, Histoire et système comparés des langues sémitiques. Paris. VI éd. T.1, p.415.

عربية»، لأن ما يطلق عليه هذا الإسم ليس أكثر من كونه «مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعد أقسام الامبراطورية الإسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارى وقرطبة ومراكش، وقد كتِبت هذه الفلسفة بالعربية لأن هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الإسلامية، وهذا كل ما في الأمر»[1]. بل يتصدى رينان لدحض ما يقال من أن العرب فضلوا أرسطو على غيره من فلاسفة اليونان، زاعماً أنه لم يقع منهم تفضيل، لأن التفضيل يقترن بالاختيار، ولم يكن للعرب «خيار بعد تفكير»، «وذلك أن العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت إليهم..»[2]. وفي «التنبيه» الذي صدر به الطبعة الثانية من كتابه «ابن رشد والرشدية»، أبدى رينان اصراره على آرائه تلك قائلاً «إن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عوّل عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن».

ليس ما يهمنا هنا الرأي بحد ذاته بشأن الفلسفة العربية، بل المهم الآن مستند هذا الرأي، أي الأساس النظري له. وقد أوضح رينان مستنده في مقدمة الطبعة الأولى[3] لكتابه ذاك، حيث يفصح عنه صراحة بالقول: «.. وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب أن لا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية اسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية..»[4].

(جـ) ـ أن خطر «النظرية» العرقية هذه كونها ظهرت كتيار فكري لم يكن شأن رينان فيه سوى شأن «المنظر» البارز، لتصبح في دراسات استشراقية

---

(1) رينان، ابن رشد والرشدية، الطبعة العربية (زعيتر)، ص 107.
(2) المصدر السابق، ص 109.
(3) نشرت الطبعة الأولى لكتاب رينان عن، ابن رشد والرشدية، سنة 1852.
(4) المصدر نفسه، ص 14 ـ 15.

بعده أحد الأسس المعتمدة للايديولوجية الامبريالية. يتمثل هذا التيار بعد رينان، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم ليون غوتييه L. Gauthier الأستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر، و«المهلل المشهور للحكم الاستعماري»[1]، والذي أضاف إلى موضوعة رينان عن السامية والآرية تحديدات جديدة لتمييز «العقل السامي» من «العقل الآري» بأن الأول غير قادر إلا على رؤية الأشياء متفرقة غير مترابطة، وأن الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة منسجمة[2]. وعلى أساس هذا التحديد العرقي الاعتباطي يضع الإسلام، كدين سامي قوي السامية معارضاً للفلسفة اليونانية، كفلسفة آرية قوية الآرية، ثم يرسم الفلاسفة الاسلاميين كموفقين بين هذين المتعارضين بمهارة جعلت من محاولتهم تلك عملاً طريفاً استمدوا عناصره من الفلسفة اليونانية نفسها، لأنه ليس إلا التفكير الآري يحاول عقد الاتصال. بالتدرج والتسلسل، بين فكرين متعارضين: فكر الإسلام القائم على الفصل، وفكر اليونان القائم على الوصل[3]. وعلى ذلك الأساس العرقي الاستعماري نفسه يبني غوتييه حكمه على الشعب المغربي بأنه، بين عناصر البيض في حوض البحر المتوسط، هو العنصر المتخلف عن القافلة الذي بقي بعيداً إلى الوراء»[4]. وممن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين: **كريستيان لسن** Chrestian Lassen (ـ 1876)) المستشرق الألماني المعروف بتصنيفه الشعوب إلى سامية وآرية

---

(1) عبد الغني مغربي، دراسة عن «ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع» نشرت في خمسة اعداد من جريدة «المجاهد» الجزائرية (بالفرنسية)، 4 ـ 9 ديسمبر 1969.

(2) راجـع، L. Gauthier, L'esprit sémitique et l'esprit oriental. Paris 1923, P.66-67.

(3) راجـــع، L. Guathier, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923. p.121.

(4) عبد الغني مغربي «ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع»، جريدة «المجاهد»، العدد 1393، 5 ديسمبر 1969.

(5) ورد اسم «لسن» في دائرة المعارف البريطانية ـ مادة «عرب»، مقترناً باسم «رينان» موصوفين بأنهما أضافا ميزات خاصة إلى «الجنس السامي» مع الرد عليهما بأن هذه

وعدائه «للجنس السامي»[5]، والمستشرق برهيه Emile Bréhier (أستاذ تاريخ الفلسفة في السوربون) الذي يعد من دعاة فكرة السامية والآرية. وانطلاقاً من ذلك يتحدث عن «فلاسفة الإسلام» على طريقة «رينان» بأنهم كتبوا أعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من أن معظمهم ليس من أصل سامي، بل من أصل آري، وإنهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني، كما بحثوا عنها في الأفكار المزدكية في فارس التي تمتزج بالأفكار الهندية[1]، والمستشرق سنتلانا صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة[2]. فهو أيضاً ينطلق، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الإسلامي، من منطلق عرقي حين هو يقول، مثلاً، في تفسير مفهوم الإسلام: «... هذا الاستسلام المطلق في كل شيء، وهو طابع الساميين الأصيل غالباً، إنما هو شعار الإسلام وميزته بين الشعوب. ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي، هي التي دعت إلى اعلان محمد أنه محيي الدين ابراهيم الحقيقي الأصيل وكونه خاتم النبيين...»[3].

إن تقسيم البشر على أساس «الجنس» والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر، فليست بنا حاجة إلى الوقوف عندها. وفي المراجع العلمية المختصة تفاصيل وافية تدحضها. ولعل أقرب تناول للقارىء في هذا الموضوع أن يرجع إلى كتاب «المشكلة العنصرية في

= الميزات ليست ناشئة من طبيعة الساميين «كجنس»، وإنما هي من عوامل خاصة بالبيئة التي عاشوا فيها، فلو أنهم عاشوا في بيئة غيرها وأحوال غير أحوالها لكانت لهم خصائص غير تلك التي نسبت إليهم.

(1) راجـع، Emile Bréhier, Histoire de philosophie, Tome premier, P.610. David de Santilland.

(2) راجع سنتلانا (1845 ـ 1931) عين سنة 1910 استاذاً لتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية، ثم عمل استاذاً للتاريخ الاسلامي وتاريخ الجمعيات الفنية الاسلامية في روما.

(3) راجع، «تراث الإسلام» تأليف جمهرة من المستشرقين، ترجمة توفيق الطويل، لجنة الجامعيين لنشر العلم، القاهرة 1936، ص 410 ـ 411.

الاسلام»[1] الصادر حديثاً بالعربية. ففي الكتاب تلخيص للحقائق التي توصل إليها علماء الانتربولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس المحدثون، حتى البرجوازيون منهم، في دحض كل نظريات «الجنس» العنصرية من الأساس. ولكن لا بد من الحذر هنا. فإن اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنفض أيديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفته حقائق العلم المعاصر، لا يعني نفض أيديهم من الأبعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة إلى التحرر الوطني من جهة ثانية.

ثانياً ـ الاتجاه القائم على «نظرية» مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق. ربما كانت هذه شكلاً آخر لنظرية التصنيف «الجنسي» لشعوب العالم، ولكنه شكل متميز بأن جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية «لنظرية الجنس»، وان كانت الجذور الطبقية والسياسية ليست مختلفة. فان «نظرية مركزية الفلسفة» ترجع، من حيث جذورها المعرفية، إلى ما هو ملحوظ أثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من أن وحدة هذه الثقافة تظهر بأشكال تبدو متناقضة. لذلك يسهل جداً اضفاء الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية، واضفاء الطابع المطلق أيضاً على الفوارق بين هذه الثقافات، بحيث يمكن أن تبنى على هذا الأساس «نظرية» كاملة، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، من هنا رأينا «هيغل» (1770 ـ 1831) يطلق حكمه الآتي على الفلسفة الشرقية:

«إن ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس ـ إلى حد كبير جداً ـ الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية،

---

(1) عبد الحميد العبادي، المشكلة العنصرية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت 1969، ص 50 ـ 51. أنظر أيضاً، «الفلسفة في الشرق» تأليف العالم الفرنسي بول ماسون أورسيل، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر 1947، ص16، ص 19 ـ 20 وغيرها من صفحات الكتاب.

وهي التصورات والآراء التي تفهم لأول وهلة أنها فلسفة»[1]. لابد أن نأخذ بالحسبان هنا أن لهذا الحكم أساساً آخر عند هيغل، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد كان يرى أن الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخياً لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و«الروح المطلقة» وعلاقة الإنسان بها، وأن الدين ـ من حيث هو أسبق تاريخياً من الفلسفة ـ يعتبر أول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها. ولكن هيغل يرى، مع ذلك، أن تاريخ الفلسفة يجب أن لا يشمل تاريخ الأديان، لأنه وأن كانت بين الدين والفلسفة صفات مشتركة، هناك صفات متفارقة بينهما، أظهرها أن موقف الفلسفة من موضوعها يتخذ شكل الوعي المفكر، في حين يتخذ الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الانجذاب إلى العقل الأعلى. يقول هيغل إن الشكل الذي بفضله وحده يدخل مضمون «العام» بحد ذاته ساحة الفلسفة، هو التفكير، أي الشكل العام المطلق للتفكير. أما الدين فيظهر فيه المضمون نفسه بفضل الشكل الفني، بالتأمل الخارجي المباشر، وبعد ذلك بالتصور والشعور[2]. ولكن الفلسفة ـ عند هيغل ـ أعلى من الدين، لأنها تدرك «الروح المطلقة» بشكل أكثر شبهاً «بالروح». أما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين، فيرى أنها لا تدخل في الفلسفة، لأننا ـ كما يقول ـ نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة، ولا بالأفكار الكامنة المستترة في الأساطير. من هنا كان يقول هيغل بوجوب شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لأنها

---

(1) جاء ذلك في مقدمة هيغل لمحاضراته في تاريخ الفلسفة، وهي سلسلة المحاضرات الثانية التي القاها في الجامعة بين سنتي 1823 ـ 1830، أما السلسلة الأولى فقد القاها سنة 1805. ننقل هذا النص وما بعده من نصوص وأفكار أخرى لهيغل عن المؤلفات الكاملة (بالروسية)، موسكو ـ لينينغراد 1935، المجلد 11.

(2) يرى هيغل أن الدين يستخدم الفن كشكل من أشكال «الروح المطلقة»، وان الدين والفن يتعاملان بوساطة التصورات الحسية. وهنا نشير إلى ما هو معروف من أن للمعرفة مرحلتين: الحسية، والعقلانية. الأولى تتسلسل هكذا: الاحساسات، فالادراكات، فالتصورات. والثانية تتسلسل هكذا: المفاهيم، فالأحكام، فالاستنتاجات.

وان كانت ـ أي الفلسفة الشرقية ـ تشتمل على بعض الأفكار العميقة، فهي تشتمل على هذه الأفكار بشكلها المستتر. وقد بقي مصراً على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية، إذ قال مرة ثانية: «لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة. ولكنني سأتقدم ببعض الملاحظات عنه. ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقاً. وفي الفترة الأخيرة فقط أتيح لنا مجال الحكم عليه (أي على الفكر الشرقي)».

نقول: لا بد أن نأخذ بالحسبان هذا الأساس لحكم هيغل على الفلسفة الشرقية. ولكن هناك أمراً آخر يجب أن نراه قائماً في أساس هذا الحكم. قد يبدو أن وراء ذلك نقصاً في اطلاع هيغل على الأصول والمصادر الحقيقية للفلسفة الشرقية. إذا كان هذا النقص كائناً بالفعل فليس هيغل معذوراً أن يسمح به لنفسه. ففي الربع الأول من القرن التاسع عشر، حين كان يلقي محاضراته في تاريخ الفلسفة، كانت المعطيات المتوفرة في أوروبة عن الثقافات الشرقية، بما فيها من فلسفات، كافية للحكم الصحيح بشأن هذه الفلسفات، ولتكوين الفكرة السليمة عن تطور الفلسفة في الشرق. هذا يعني أن الأمر لا يكمن في قلة المصادر أو نقص المعرفة بها، بل يكمن في منهج هيغل الفلسفي وفي أسلوب البحث عنده. على أن فهمه للفلسفة، بمعناها الصارم، كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي سادت أوروبة في عهده، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في أوروبة الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب. فإن الأدبيات البرجوازية، خلال كثير من العقود، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الإنسان الشرقي وطرق التفكير عند الإنساني الغربي. وبناء على هذه الموضوعة قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استاطيقية (حسية)، وإن طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي أن يميزوا ـ بهذا المقياس نفسه ـ النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الأخرى، ومن الطبيعي أيضاً أن تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز. بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الأمريكي «نور تراب» في كتابه «لقاء الشرق والغرب»، والكاتب الألماني W. Haas (بالإنكليزية)، وغيرهما كثيرون.

إن مشكلة انصار مركزية أوروبة في الفلسفة، هي أنهم ـ أولاً ـ فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، اهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري، وأضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً، كما سنوضح ذلك. فهل كانت الجذور المعرفية وحدها أساساً «لنظرية» المركزية هذه، أي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة، أم يكمن وراءها أيضاً مستند ايديولوجي؟ الواقع إن الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه. فإن «نظرية المركزية» تستند كذلك ـ بدرجة أولى ـ إلى جذور طبقية، أي إلى أساس ايديولوجي. ذلك بأن الرأسمالية في ظروف تطورها إلى امبريالية، كانت بها حاجة إلى «تبرير» فكري وايديولوجي لسيطرتها في آسية وأفريقية أكثر من حاجتها إلى «التبرير» السياسي. ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحدسية والدينية للثقافة الشرقية، بوجه عام، تؤدي وظائف سياسة معينة. ومن الطبيعي أن الأوروبي «العقلاني» قد حصل على «التبرير» لسيطرته على الأسيوي «اللاعقلاني». وأما الآن، فالبرغم من أن الفلاسفة البرجوازيين أمثال «نور تراب» يظلون متمسكين «بنظرية مركزية» أوروبة، ينبغي على أنصار هذه «النظرية» أن يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها، لأن «نظريتهم» هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها أمام «البراغماتية». على أن ظروفاً سابقة قد أحدثت بعض التعديل في «النظرية» إذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة. فإنه حين كان يصعب انضمام أميركا إلى أوروبة، وحين كان هناك ميل إلى ضم أميركا إلى دائرة مركزية للفلسفة، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها، برزت فكرة «**المركزية الغربية**» بدل «**المركزية الأوروبية**» في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلاً من أوروبة وأميركة.

ولكن، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية في آسية وأفريقية، كان من الطبيعي أن تبرز ظاهرة جديدة تعارض «المركزية الغربية» بمركزية مقابلة لها باسم «المركزية الشرقية»، أو «مركزية آسية وأفريقية»، إن

لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة أيضاً جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية. أما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها «المركزية الغربية» وأما الاجتماعية فمرجعها إلى عملية نهوض شعوب آسية وأفريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية. ولكن، ينبغي ملاحظة أن الناس الذين يمثلون هذا الميل إلى مركزية القارتين، ليسوا ـ بالطبع ـ ممثلي الطبقة العاملة، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين. إن ما تتجلى به نظرية مركزية آسية وأفريقية هو ـ بالأكثر ـ المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الأوروبية، حتى في تطور الماركسية منها، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وأفريقية. وقد ذكرنا سابقاً مثالاً على ذلك من تقرير شريف الباكستاني (ـ 1951) إلى المؤتمر العالمي الثاني عشر للفلسفة. ونذكر الآن مثالاً آخر من أفكار الشاعر الفيلسوف «ليوبولد سنغور» رئيس الدولة السنغالية الحاضر. فقد ورد في تفسير سنغور لمفهوم «الزنجية» عنده، إنها ـ أي «الزنجية» أو «الزنوجة» ـ عبارة عن المجموعة الكلية لقيم الحضارة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تميز الشعوب السوداء، أو العالم الزنجي الأفريقي. ويقول إنَّ هذه القيم كلها خلقت ـ أساساً ـ بالعقل الحدسي، لأنه العقل الذي يدخل الصراع ويعبر عن نفسه من خلال العواطف وبطريقة التخلي عن نفسه وطريقة اندماج الذات بالموضوع، وبطريق الأساطير التي هي النماذج الأولية للروح الجماعية.. وأخيراً، بالإضافة إلى كل ذلك: بطريق الايقاعية البدائية المنسجمة مع ايقاعية الكون، أو ـ بعبارة ثانية: الشعور بالصلة مع الطبيعة، وموهبة خلق الأساطير والايقاع. ها هي ذي ـ يقول سنغور ـ العناصر الجوهرية للفلسفة الزنجية التي بإمكانكم أن تجدوا أثرها في كل عمل وكل نشاط للإنسان الأسود[1].

---

(1) عن كتاب «الزنجية» لسنغور، مترجمة من الروسية.

بعد أن نقرأ هذا الكلام، ينطرح لدينا سؤال: ما تقدير سنغور للفلسفات العقلانية التي تختلف عن الفلسفة الزنجية انطلاقاً من تعريفه المذكور لهذه الفلسفة الأخيرة؟ يقول سنغور بهذا الصدد: «إن حضارة العقل التحليلي تبرز قادرة على خلق عالم الآلات المحرومة دفء الإنسان» أو ـ كما يقول ـ إنَّ الفلسفة الزنجية عبارة عن الفلسفة الإنسانية، أما الفلسفات الأوروبية فهي ليست شيئاً سوى كونها معادية للإنسانية. ثم يضع سنغور الماركسية قمة للعقلانية الأوروبية[1]. يعلق أحد الفلاسفة السوفياتيين[2] على هذا الكلام قائلاً: إن خطر هذه الأفكار كونها تتخذ عندهم منزلة القانون. فإذا اتخذت هذه المنزلة المطلقة، كما يتضح من كلام سنغور، فإن الخطر الذي يشير إليه التعليق وارد بالفعل، وهو خطر قيام موقف عنصري لمحاربة موقف عنصري مقابل له، وبذلك يصبح من العسير أن نأخذ بتفسير جان بول سارتر في تقديمه لمنتخب الشعر الأفريقي الذي أصدره سنغور نفسه عام 1948. إن سارتر يعترف أن «الزنوجة عنصرية» ولكنه يصفها بأنها «معادية للعنصرية»، لأنها في رأيه «تمثل لحظة النفي ورد فعل مركب Synthèse التفوق والامتياز الأبيض، وإنها القضية ـ الضد Antithèse في تسلسل جدلي يؤدي إلى مركب نهائي يتمخض بدوره عن إنسانية عامة خالية من العنصرية»[3]. إن العنصرية لا تكون ولن تكون إلا عنصرية، ومن الخيال الشعري أن نتصور معادلة من هذا النوع تتمخض عن إنسانية خالية من العنصرية، وكلام سنغور في مفهوم «الزنوجة» وفي الموقف من الفلسفات الأوروبية بوجه مطلق، يؤيد ذلك.

والواقع أن ظهور نظرية مركزية آسية وأفريقية، في الظروف العالمية المعاصرة، أي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية، لا يساعد اطلاقاً على تلاحم الحركة الثورية العالمية. إن الخطأ

---

(1) المصدر السابق.

(2) ادوار بتالوف، محاضراته في الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، موسكو 1970.

(3) نقلاً عن علي شلش، العنصرية وأثرها في الأدب الأفريقي، مجلة «الفكر المعاصر» المصرية، العدد 74، ابريل 1971.

المبدئي في أسلوب البحث هذا (مركزية الفلسفة) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية.

إن الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضتها (المركزية الشرقية، أو الاسيو ـ أفريقية) هو أن البشرية، سواء أكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة. وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الإنسان والمحافظة على وجوده، وقبل هذه وتلك: **وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الإنسان العملي**. إن وحدة الوجود المادي للبشرية، هي التي تحدد ـ بدورها ـ الوحدة المبدئية لوجودها الفكري أو الروحي، أي وحدة طرق التفكير ونتاجه. لذا لا يمكن أن نوافق على القول بأن التفكير الغربي هو فلسفي أكثر من التفكير الشرقي، أو بالعكس. فإنه من الواضح أن تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير، وأن هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر. منها مثلاً: إن التفكير البشري، شرقياً كان أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة. وإن التفكير ـ كذلك ـ شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وإنه ـ في الشرق كما في الغرب ـ ينتظم من عناصر متماثلة. إن كل هذه الحقائق الواقعية تخلق إمكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها.

ولكن للمسألة جانباً آخر هو في أساسها أيضاً: إن وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم، لا يعني أن طريقة التفكير واحدة **كلياً**، ومنسجمة انسجاماً كاملاً، بل ينبغي أن ننظر في مسألة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسألة وحدة الاضداد والتناقض بينها. أي أنه مع وجود الوحدة توجد الفوارق. ولكن علينا أن نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير، لا عن الفوارق نفسها. إن هذه الخصائص تظهر، قبل كل شيء، في خاصية العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير، وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص**. بمعنى أن كل

طريقة للتفكير هي فريدة من نوعها (خاصة). وهي في الوقت نفسه عامة. من هنا لا بد من ايضاح مفهومنا عما سميناه، منذ قليل، الفلسفة العالمية.

حين نقول «الفلسفة العالمية» لا نعني النظر إليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية أو الاقليمية، بالرغم من أنها تتكون ـ طبعاً ـ من منجزات هذه الفلسفات ذاتها. بل الواقع أن الفلسفة العالمية لم تكن في أية مرحلة سابقة، وليست هي في المرحلة الحاضرة، فلسفة للعالم أجمع. فإنه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية، الذي ينعكس تفاوتاً في تطورها الثقافي، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دوراً رئيساً في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها. والفلسفة في هذه البلدان كأنها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة، لذلك نقول إنه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره، كانت تظهر كفلسفة عالمية.. ولعل انغلز قصد هذا المعنى حين قال إنه «في العصور الحديثة مثلاً كانت فرنسا وألمانيا، وقبلهما بريطانيا، تلعب دور «الكمان الأول» في أوركسترا تطور الفلسفة العالمية». ولكن النظر الدقيق إلى مجرى التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا أنه كلما أصبح العالم أكثر وحدة اقتصادياً، نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات. لذا يمكن أن نستنتج أننا الآن في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بكليته. ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والاقليمية، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية، نرى أنه ليس من الصحيح الموافقة على ذوبان الأولى بالثانية، لأن التركيز على الجوانب والعناصر التي أسهمت بها الفلسفات والثقافات الوطنية أو الإقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها، قد يؤدي إلى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه، بسبب من أن هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا أهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي نفسها ذات أهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب إليها. من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر إلى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها

الكامل، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الأهمية بالنسبة للفلسفة العالمية. وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي ـ الاسلامي.

بقيت نقطة أخيرة تتعلق بنقدنا هذا الاتجاه الثاني في الدراسات الاستشراقية، هي أنهم يتكلمون على الفلسفة الشرقية دون تحديد أو تعيين. وهذا يوحي بأنه توجد فلسفة شرقية واحدة ذات خصائص أو صفات متماثلة. إن ذلك غير صحيح. بل الصحيح والدقيق أن هناك فلسفات شرقية متعددة، لكل منها طابعها التاريخي المتميز. ويكفي دليلاً على ذلك أن الباحثين الأوروبيين عالجوا الفلسفات الشرقية المختلفة كلاً على انفراد. هناك فلسفة صينية كفلسفة كونفوشيوس، تختلف عن فلسفة الهند متمثلة بتعاليم بوذا مثلاً، وهناك الفلسفة المزدكية والزرادشتية في فارس الخ.. وإنه لطبيعي أن لا يكون بين هذه الفلسفات تماثل، ما دام هناك تفاوت أو اختلاف في التطور التاريخي لكل من المجتمعات الشرقية التي انتجت هذه الفلسفات، وذلك هو شأن الفلسفة العربية ـ الإسلامية بالنسبة للواقع الاجتماعي وللخصائص التاريخية التي جاءت هذه الفلسفة تعبيراً عنها بطريقتها الخاصة.

□ هناك ظاهرة أخرى تتصل بالمباحث الغربية حول الفلسفة والثقافة الشرقيتين نرى من مكملات بحثنا هنا أن نقف عندها وقفة جدية. فقد كان ملحوظاً، في نحو منتصف القرن العشرين، وفي ظل أزمة الفلسفة البرجوازية الغربية، أو أزمة الثقافة الغربية بوجه عام، أن لدى الممثلين الفكريين لهذه البرجوازية محاولات للتغلب على تلك الأزمة باقتراح اللجوء إلى الشرق، لايجاد قيم في الفلسفة والثقافة الشرقيتين تصلح طريقاً لانقاذ الفلسفة البرجوازية من أزمتها. لقد أخذوا يمهدون لهذه «العملية» بالقول إنهم كانوا ـ قبلاً ـ يهملون ويتجاهلون الفلسفة الشرقية، مع أن لدى الشرقيين فلسفة عظيمة، وأن عليهم الآن أن يدرسوها ويجمعوا المواد اللازمة عنها لإضافة حاصل ذلك إلى فلسفتهم، فتتبلور هناك فلسفة قوية قادرة على مواجهة الماركسية. إن بذور هذه الظاهرة ترجع إلى ما قبل منتصف القرن العشرين.

والملحوظ أن ظهور هذه البذور مرتبط بمراحل أزمة الفلسفة البرجوازية وتطورها. فلننظر إلى دلالات «الأحداث» المتعاقبة الآتية.

ـ بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة قام عدد من الفلاسفة البرجوازيين بزيارات إلى بلدان الشرق.

ـ 1921 صدر كتاب جون ديوي «رسائل من الصين واليابان» ومجموعة كتب من هذا النوع لفلاسفة غربيين آخرين.

ـ 1922 صدر كتاب برتراند راسل عن «مشاكل الصين» بعد زيارتها.

ـ في هذه المؤلفات وأمثالها يؤكد المؤلفون فكرة مشتركة تقول بأن قيم الشرق وحدها قادرة على مساعدة الغرب في التغلب على أزمته الفلسفية (برغسون. راسل، ديوي، ريكين، بترو الخ...).

ـ أما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد وضعت المسألة بشكل أكثر حدة: مؤتمرات فلسفية دولية في جزر الهاواي وهونولولو، يشترك فيها بنشاط معظم الفلاسفة المثاليين المعاصرين، إما بحضورهم أو بارسال بحوثهم وتقاريرهم إليها (ديوي يشترك فيها دائماً، سدني هوك وهو من أكبر الفلاسفة المثاليين الأمريكان وأشدهم رجعية، رادا كريشنان وراجو من فلاسفة الهند، سوز ـ أزكى من فلاسفة اليابان، شريف من الباكستان، شارل مالك من لبنان).

ـ يناقش هؤلاء الفلاسفة، في أكثر من مؤتمر، مسألة اندماج فلسفة الشرق وفلسفة الغرب بكل تفاصيلهما، ويقترحون على الماركسيين أنهم إذا أرادوا تطوير نظريتهم (الماركسية)، فعليهم أن يلجأوا إلى الشرق أيضاً ويجمعوا تعاليم من القيم الشرقية.

ـ والملحوظ خلال هذه الظاهرة أن مفكري البرجوازية الصغيرة في آسية وأفريقية، هم الأشد اصراراً على اندماج الماركسية والفلسفة الشرقية. لماذا؟ هناك سببان متناقضان يتلاقيان دياليكتيكياً: انهم ـ **أولاً** ـ يجدون في الماركسية مجموعة من العناصر الجذابة، وإنهم، **ثانياً** ـ كسائر فصائل البرجوازية الصغيرة في العالم ـ يخافون الماركسية الحقيقية. لذلك يقترحون ما يسمى بـ «**الماركسية ـ الشرقية**». على كل حال، هذا الاقتراح يطرح أمامنا بعض الأسئلة:

1 ـ هل لفلسفة بلدان الشرق، التقليدية والمعاصرة، أن تدخل مجال التفاعل النشيط مع الفلسفة البرجوازية العالمية المعاصرة، وأن تؤثر عليها التأثير المثمر؟

2 ـ هل ينتظر لهذا التأثير أن يؤدي حتماً إلى نشوء فلسفة شرقية ـ غربية (مندمجة)؟

3 ـ هل للفلسفة الشرقية أن تمارس تأثيرها على الماركسية؟ وهل سيحصل هذا التأثير بصيغة اندماجية؟

يمكن تصور الاجابة عن هذه الأسئلة على النحو الآتي (حسب ترتيب الأسئلة):

ـ حتى في ظل الرأسمالية تتكون الممهدات لتوحيد العالم. فالمواصلات المعاصرة تجعل العالم صغيراً. وهي، عملياً، تقضي على مفهوم «الريف» العالمي. أما في ظل تطور العلاقات الشيوعية، فإن عملية التوحيد هذه تصبح أكثر سرعة. وطبيعي أن يكون توحيد الثقافة في هذه الظروف واسعاً وعميقاً، فتتقارب ثقافات الشعوب والقارات، وتصبح مهمة التعاون والتفاعل الثقافيين مهمة ملحة أكثر فأكثر، ولا سيما النتاج الفكري والفلسفي. هذه العملية تتسارع مع تسارع عملية تطوير العلاقات الاجتماعية في البلدان المتخلفة.

ـ من الطبيعي أنه مع ازدياد سرعة التطور في هذه البلدان ومع اجراء التحولات الاجتماعية العميقة فيها، تجري تحولات معينة في التطور الثقافي، وتولد الفلسفة المعاصرة لهذه البلدان حاملة ـ دون شك ـ طابعاً طبقياً. وحين تطرح هذه الفلسفة مسائل ليست محلية صرفاً، بل عامة شاملة، لا بد أن تمارس تأثيرها على الفلسفة الغربية. وهذا ما نرى له مظاهره اليوم، ففي السنوات الـ 15 ـ 20 الأخيرة صدرت مئات البحوث في أوروبة الغربية وأمريكا عن الفلسفة الشرقية. ولا بد أن تصبح بعض أفكار هذه الفلسفة شعبية حتى على التفكير العادي. أما أن يؤدي ذلك إلى الاندماج فهذا أمر غير ممكن، لأنه غير واقعي. لقد حاول ذلك الفلاسفة المثاليون: عام 1949 انعقد المؤتمر الثاني لفلاسفة الشرق والغرب في

هونولولو، وكان هناك من يتوقع اتفاقاً بينهم على صيغة اندماج ما، على أساس اختيار عناصر معينة من هنا وهناك تتكون منها فلسفة شرقية ـ غربية موحدة (اسبرانتو(*) فلسفية). ولكن توقع هذا الاتفاق المصطنع كان وهماً مثالياً. ذلك لأن الفلسفة نتاج تطور تاريخي للمجتمعات البشرية، وقد تجاهل أنصار الاندماج هذه الحقيقة، كما تجاهلوا الطابع الطبقي للفلسفة. ومن جهة ثانية، تجاهلوا أن تأثير الفلسفة الشرقية على الفلسفة الغربية، ليس يجري الا بعملية تاريخية طبيعية يوجهها مجرى التطور التاريخي لبلدان الشرق بحد ذاتها. وهذه العملية لا يمكن ـ طبعاً ـ إن تسرع أو تبطىء إلا تبعاً للنشاط الاجتماعي الواعي، أي أنها لا يمكن أن تحدث بطريقة تحويل خارجي مفتعل، لأن العملية التاريخية الطبيعية لا تحدث بإرادة مجموعة من الفلاسفة. ولذلك لن تأتي محاولات انصار الاندماج الاتفاقي الاعتباطي بغير فلسفة انتقائية تغلب عليها العناصر التقليدية للفلسفات المحلية.

ـ أما الحديث عن الاندماج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الشرقية، فهذا أكثر بعداً عن الواقع. ذلك لأن الماركسية نفسها لا تحتاج إلى مثل هذا الاندماج المصطنع. فهي، لكي تنتشر في بلدان جديدة ولكي تكون صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق العملي في بلدان الشرق، تحتاج ـ قبل كل شيء ـ إلى تحديد دقيق للظروف الملموسة في كل بلد بمفرده، أكثر مما تحتاج إلى اندماجها بفلسفات هذه البلدان. ولكن، ليس يعني ذلك أن لا تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات الشرق. بل ذلك يعني أنه في سياق تطبيق الماركسية بالقياس إلى الظروف الملموسة لكل بلد، سوف تتطور بالاستفادة من هذه العناصر. مثلاً: هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية التاريخية. إذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تحليل مجرى تاريخها، فلا بد أن نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة، كظاهرة أسلوب الانتاج الأسيوي. إن المزيد من الدراسات في هذا الموضوع، لا بد أن يؤثر في

(*) اسبرانتو هو الاسم الذي أطلق على اللغة العالمية التي جرت محاولة لخلقها لم توفق حتى الآن. (الناشر).

إغناء التعليم الماركسي ـ اللينيني بشأن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية. فما الذي تتطلبه دراسة المجتمعات الأسيوية من زاوية هذا التعليم؟ تتطلب، بالدرجة الأولى، أن تنطلق من صعيد النشاط العملي الاجتماعي لبلدان آسية. فهذه هي الطريقة الأساس لحل المشكلة. ولكن، على أي حال، يمكنناالآن الركون إلى الاستنتاج الآتي: إن الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل مرشدة للعمل. فكل تعليم ماركسي ـ بناء على ذلك ـ قابل للتطور. وثقافات بلدان الشرق وفلسفاتها، هي من المصادر لتحقيق مثل هذا التطور بالتطبيق على العلاقات الاجتماعية الواقعية التي يمكن أن تضيف إلى الماركسية صيغاً جديدة تزيدها غنى وخصباً. إن دراسة تراث الشرق الفكري، ومنه التراث العربي ـ الإسلامي، بالارتباط مع قاعدته الاجتماعية ـ الاقتصادية، وفق منهج البحث الماركسي، هي شكل من أشكال هذا التطبيق.

ثالثاً ـ هذا هو الاتجاه الثالث للدراسات الاستشراقية الغربية في موضوع التراث. وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة ورجعية واغراقاً في الغيبيات وفي عالم المطلق، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية، أو اخفاء الأبعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الأشكال الغيبية كآثار التصوف الفلسفي عند أمثال الحلاج والسهروردي الشهيد. بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لأمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهاً يصرفها عن أبعادها المادية ويفرغها من هذه الأبعاد لتصبح منظومات صوفية أو اشراقية أو دينية محضاً[(1)]:

□ مثال ذلك ما نجده عند كارا دو ڤو (Carra de Vaux)[(2)] بشأن

---

(1) لا ننكر ان الفلسفة العربية ـ الاسلامية كانت ذات أشكال دينية. فالواقع أنها كغيرها من فلسفات القرون الوسطى قد ارتبطت بالتاريخ الديني. ولكن هذه الميزة الواقعية لا تخفي النزعات المادية. وقد استطاع فلاسفة القرون الوسطى ان يبرزوا ميولهم الفلسفية المادية من خلال الأشكال الدينية بوضوح حيناً (ابن سينا مثلاً)، وبالرمز أو المداورة حيناً آخر.

(2) راجع السيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت 1971، ص20، ص 169 (الهامش رقم22).

الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي، محاولة منه لإثبات أن هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي. ذلك بقصد استخدام هذه «الظاهرة» لصرف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية، تشكيكاً بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية أنه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية، سواء في مجال نظرية المعرفة أم فلسفة الوجود أم الفلسفة الاجتماعية. وقد نحى ماسينيون هذا المنحى، إذ عدَّ الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة[1]. ونجد المنحى نفسه عند جيلسون. فهو يعد ابن سينا مؤسساً لنظرية الاشراق[2]. ووجَّه المستشرق الدانمركي «مهرن» عناية خاصة إلى «مؤلفات ابن سينا الصوفية وقام بنشرها وترجمتها»[3].

□ في هذا السياق نذكر تلك المشكلة التي أثارها جمهرة من هؤلاء المستشرقين، فشغلوا بها صفحات بالغة الكثرة، بشأن صوفية ابن سينا الاشراقية. المشكلة بأساسها عبارة عابرة وردت في مستهل مقدمة ابن طفيل الأندلسي لقصته الفلسفية الشهيرة «حي بن يقظان». إذ افتتح ابن طفيل مقدمته هكذا: «سألتني ـ أيها الأخ الكريم الصفي ـ ... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا». ثم نقل ابن طفيل، في مكان آخر من المقدمة، كلاماً لابن سينا قاله في مقدمة كتابه «الشفاء» يتلخص بأن «الشفاء» هذا كتِب وفقاً لمذهب المشَّائيين، أما رأيه الحق هو ـ أي ابن سينا ـ فينبغي أن يؤخذ من كتابه الآخر «الفلسفة المشرقية». كلمة «المشرقية» في هذين الموضعين من مقدمة ابن طفيل، منسوبة إلى ابن سينا، هي التي أثارت المشكلة لدى

(1) ماسينيون، مقدمته لمجموعة نصوص غير منشورة عن تاريخ التصوف، ترجمها للفرنسية ونشرها، باريس 1929.

(2) جيلسون Gilson، مقال له بعنوان «المصادر اليونانية العربية للمدرسة الأوغسطينية المتسينة (نسبة إلى ابن سينا)» في مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى (بالفرنسية) 1929 ـ 1930.

(3) مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 34.

المستشرقين. أما المشكلة نفسها هي: كيف يقرأون كلمة «المشرقية»، بضم الميم، أم بفتحها؟ و«العقدة» هنا أن كتاب ابن سينا الموسوم بهذا الاسم (الحكمة المشرقية أو الفلسفة المشرقية) لم يصل إلى أحد منهم. والمسألة في غاية الأهمية عندهم، لأن الفرق بين «الضمَّة» و«الفتحة» هو الفرق بين مضمونين مختلفين جداً لكلمة «المشرقية». فهي ـ على الضمّ ـ تعني الحكمة الاشراقية، وهي ـ على الفتح ـ تعني الحكمة أو الفلسفة الشرقية. فإذا ثبت للكلمة معناها الأول، ثبت لهم أن ابن سينا كان اشراقياً بمعنى من معاني التصوف. المسألة إذن ليست لفظية. إنها تعني أمراً بعيد المرمى لدس المستشرقين الغربيين البرجوازيين. فقد كان يعنيهم جداً أن يكون الكتاب الذي يعتمده ابن سينا معبراً عن رأيه الحق، دون «الشفاء»، كتاباً اشراقياً. لأنه ـ أي ابن سينا ـ يخرج بذلك نهائياً من حلبة المدافعين عن العقلانية الأرسطية، ليصبح قطباً من أقطاب الحلبة اللاعقلانية الميتافيزيقية السهروردية، ويصبح الكلام على فكرة أصالة الوجود عند ابن سينا، في نظرية المعرفة بالأقل، كلاماً قد يعني بعض المشائيين، ولكنه لا يعني مطلقاً ابن سينا الحقيقي صاحب «الحكمة المشرقية» الذي لا بد أن تكون أصالة الماهية رأس مبادئه الاشراقية. إن الايديولوجية البرجوازية وايديولوجية الامبريالية بدرجة أشدّ، يزعجها في هذا العصر أن نكتشف في المراكز الشامخة من تراثنا الفكري تعليماً فلسفياً يتجه إلى ما تعنيه فكرة أصالة الوجود من نزعة مادية، بقدر ما ينفعها أن تضع بين أيدينا هذا التراث مختوماً عليه بخاتم «الأنوار» الاشراقية ليزيدنا «اغتراباً» على «اغتراب» في عالمنا الحاضر. لذا نقول إن ذلك الجهد الهائل الذي أرهق جمهرة من المستشرقين الغربيين في سبيل أن يثبتوا «الضمة» على حرف «الميم» من كلمة «المشرقية» في اسم كتاب ضائع لابن سينا، لم يكن جهداً عبثاً، لم يكن لعباً لفظياً، لم يكن عاصفة في فنجان كما قد يتخيَّل البعض، بل كان عملاً جديداً يدخل في صلب نهجهم الايديولوجي. من هنا لم يتوقف بعضهم عند مسألة «الضمَّة»، بل حاول هذا البعض أن يضع كتاب ابن سينا ذاك، وهو غائب عن الأعين، في عداد الكتب الاشراقية أو «الروحانية»

حتى مع «الفتحة» (فتح ميم المشرقية)[1].

□ وفي مجال العطف الحار من المستشرقين الغربيين على التيارات التصوفية في تراثنا، تبرز أمامنا ظاهرة استشراقية تبدو ـ أول وهلة ـ مفارقة من أعجب المفارقات. فقد سبق أن رأينا احدى الظاهرات الاستشراقية التي تضع حاجزاً طبيعياً أو عنصرياً بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي وتقيم النظريات المخالفة للعلم في سبيل دعم هذا الحاجز وترسيخه وتأييده (نظرية الجنس، ونظرية مركزية الفلسفة). ونحن الآن أمام ظاهرة أخرى تختلف عن تلك كاختلاف النقيض والنقيض. فهذا واحد من أولئك المستشرقين يعالج التراث «التصوفي الاسلامي» على أساس أنه « جسر بين الفكر الديني الشرقي والغربي»[2]. إنه يصف الصوفيين الإسلاميين بأنهم يتكلمون بلغة الصوفية العالمية، ويضع لإثبات هذه الصفة «العالمية» مقارنات عدة (اليهودية، والمسيحية والغنوصية، والأفلاطونية المحدثة من الغرب، والتعاليم الهندية والبوذية والفارسية من الشرق)، ويحاول ايجاد أشكال من التشابه بين آيات قرآنية يؤولها تأويلات صوفية وبين كلمات بعض المتصوفة من الشرق والغرب. وبعد أن يتصوَّر حيرة العلماء في مرجع هذا التشابه «بين تقاليد الصوفية والمتصوفة الغربيين من جهة، والفكر الشرقي من جهة أخرى»، يجد تفسيراً للتشابه لدى بعض الصوفية الذين كانوا علماء كالغزالي، وكانت لبعضهم رحلات واسعة اتصلوا خلالها «بمفكرين ذوي

---

(1) نجد عرضاً إضافياً لمناقشات المستشرقين حول هذه «المشكلة» في بحث للمستشرق الايطالي الشهير فالمينو (1872 ـ 1938) نشر في مجلة «الدراسات الشرقية» Ros المجلد العاشر، سنة 1925 بعنوان «حكمة ابن سينا الشرقية، أو الاشراقية»، وترجمه إلى العربية عبد الرحمن بدوي ونشره في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص 245 ـ 296.

(2) هو جوزيف باليتيللا J. Palitella أستاذ في الفلسفة ومعلم للكتاب المقدس في جامعة «كنت» الحكومية في ولاية اوهايو: عالج الموضوع في كلمة القاها في الاجتماع السنوي لجمعية اوهايو الفلسفية (8 أبريل 1962). نشرت الكلمة في مجلة «العالم الاسلامي» (The Muslim World) ـ المجلد 52 رقم 1، يناير 1963، ص50 ـ 58.

تقاليد ومناخات أخرى». ولكنه يجد أن هذا التفسير لا ينطبق على «التشابهات الملحوظة بين تجارب الصوفية وتجارب القديسين المسيحيين الذي كان يفصل بينهم الزمان والمكان»، ولذا يلجأ إلى الحل الغيبي المحض. ففي رأيه أنه إذا كان في الصوفية ما يمكن تعلمه بالدراسة، فان «ما تبقى لا يمكن تعلمه بالدراسة أو بالكلام»، مستنداً إلى باحث غربي آخر «في التصوف» «هندر هيل»، وإلى الصوفي الإسلامي أبي طالب المكي (ـ 996هـ) القائل أن رجل المعرفة الروحية لا يحتاج إلى كتاب، فهو يتعلم ما يعرفه من سيده (الله) الذي يعلمه القراءة في كتاب الحياة.. ثم مستنداً إلى فكرة «كارل يونغ» عن «اللاوعي الجماعي»، وإلى فكرة «امرسن» عن «الذهن المشترك بين الناس جميعاً»، ينتهي من كل ذلك إلى «إن التعرّف إلى التصوف، سواء كان مسيحياً أم هندياً، يمكّننا من أن نرى أن تماثل ممارسة تعاليمهم والحقيقة الأساسية لهذه التعاليم، يعزّز فكرة إن الله موجود في كل مكان، وهو يفتح كل باب ليقود الناس إلى نفسه». وأخيراً يقف مطمئناً إلى هذه النتيجة: «بهذا الفهم يسهل أن نرى أننا إذا اقتربنا للجسر من ناحيته الغربية أو من ناحيته الشرقية، سنلتقي كما سيلتقي النور والحقيقة المشتركان».

هل من المفارقة حقاً أن نجد في الحركة الاستشراقية هاتين الظاهرتين المتناقضتين: في الفكر العقلاني لا لقاء بين الشرق والغرب، وفي الفكر الغيبي الصرف يلتقيان ويؤلفان عالماً واحداً؟ إنها مفارقة في الشكل فقط وفقاً لمنطق الايديولوجية الامبريالية والايديولوجية البرجوازية. أما في الجوهر فإن كلتا الظاهرتين منسجمة مع كلتا الايديولوجيتين كل الانسجام. إن الجمع بين الشرق والغرب على الفكر الغيبي، وعلى تمجيد الأمية والتعلم من كتاب «الحياة» التي هي غير حياة البشر الواقعية، هو الأمر الجوهري ايديولوجياً، بقدر ما هو جوهري ـ ايديولوجياً أيضاً ـ التمييز المطلق بين الشرق والغرب في الفكر المتصلة جذوره بالواقع الاجتماعي. وإلا فلماذا التفريق بين الفكر العقلاني والفكر اللاعقلاني؟ كلاهما تاريخي، وليس واحد منهما نشأ وعاش خارج التاريخ، تاريخ البشر، أي تاريخ

النشاط الاجتماعي للبشر. إن الهدف الأساس من هذه المواقف كلها اخفاء كل ما يشير إلى علاقة ما، في الأعمال الفكرية، بواقع الصراع الطبقي كمحدّد لاتجاه مسار التاريخ البشري.

رابعاً ـ الاتجاه الايجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق. فإنه بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات، لا بد من الاعتراف أن سيطرتها لم تكن مطلقة. فقد خرجت عليها مباحث استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي إلى النظر الموضوعي أقرب منها إلى الانسياق مع النظر «الحزبي» المتأثر باتجاهات الايديولوجية الامبريالية. ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية إلى مواقف منطلقة من نظرة تاريخية سليمة أو من منهجية علمية. بين أصحاب هذا الاتجاه مستشرقون برجوازيون، ومستشرقون وباحثون ماركسيون.

□ من الفريق الأول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسي بول ماسون ـ اورسيل في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق القديمة. فإن هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة معارضاً للأساس الذي قامت عليه «نظرية مركزية الفلسفة»، وهو يبني معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري. لذا يصرح ماسون ـ اورسيل في مستهل مقدمته بأنه «.. لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبة في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد، وظهرت أشعتها جلياً وانتشرت في أنحاء العالم. وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، كما ظن في الماضي، يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحدة التاريخ العالمي»[1]. وهو يطبق هذا

(1) بول ماسون ـ اورسيل، «الفلسفة في الشرق»، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر 1954. (يعد هذا الكتاب جزءاً مكملاً لكتاب اميل برهيه E. Brehier في «تاريخ الفلسفة» (الذي صدر أول أجزائه عام 1929)، ص 16.

المنهج في فصول دراسته كلها. من هنا يعارض الموضوعة الاستعمارية التي تنفي تاريخ أفريقية الحضاري، قائلاً أنه «في ميدان هذه الأبحاث القيمة جداً في دراسة نفس التفكير، أخذنا نكشف الآن أن الجزء الأكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشاً، كما ظن قبلاً، بل إنه أثَّر في اتجاهات مختلفة وهو منعزل في الصحراء أو الغابة، وانتقل أثره من النيل عن طريق لوبيا والنوبة والحبشة[1]. بل نجد خلال الكتاب ممارسة صائبة لفهم العلاقة الموضوعية بين الأساطير والدين والفلسفة، أي مختلف أشكال الوعي الاجتماعي، وبين واقع النشاط المادي البشري[2]، كما نجد فيه معارضة صارمة «النظرية» تقسيم الناس إلى عناصر وأجناس مختلفة، مع القول بأنه «لا وجود للعناصر النقية إلا في بعض حالات التحديد»[3].

□ وعلى مثال هذا النهج كتب «ريتشارد فالتزر» دراسة مكثَّفة عن الفلسفة الإسلامية»[4]، فحدّد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق، كما حدد مصادرها الداخلية، وعارض كلاً من الرأيين اللاتاريخيين القائل أحدهما بأن هذه الفلسفة نتاج عربي خالص، وثانيهما بأنها نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحسب. وقد اعترف فالتزر بأنه «لم يحن الوقت ـ بعد ـ لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية. فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والإحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة. فهنالك حقائق عديدة ما زالت مجهولة، وهنالك مؤلفات عديدة اهملت قروناً...»[5]. وكان على حق بقوله أن فهم خصائص الأصول الثقافية الرئيسة لهذه الفلسفة

---

(1) المصدر السابق، ص 63.
(2) راجع في الكتاب مثلاً ص 159 ـ 160.
(3) المصدر نفسه، ص 20.
(4) ريتشارد فالتزر اشتغل بتدريس الفلسفة اليونانية في جامعة اوكسفورد. ودراسته هذه تؤلف قسماً من الجزء الثاني من كتاب «تاريخ فلسفة الشرق والغرب» (بالانكلزية). ترجم الدراسة إلى العربية محمد توفيق حسين استاذ التاريخ العربي والفلسفة الإسلامية سابقاً بالجامعة الأميركية بيروت، منشورات دار العلم للملايين، بيروت 1958.
(5) المصدر السابق، ص9.

«أمر جوهري لفهم الحلول المبتكرة الشخصية التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها»[1]، ولكن الخطأ عنده أنه اختص بالعناية الأصول الخارجية، ولم يعرض للأصول الداخلية إلا إشارة وتلميحاً، كقوله «.. ونشأ اهتمام الفارابي بأفلاطون عن مشاكل إسلامية خالصة كانت قائمة في عصره، وقد أعانه هذا الاهتمام على أن يتوصل إلى حل أصيل مؤثر»[2]. وكقوله أن الفلاسفة الإسلاميين، باستيعابهم الفكر اليوناني استيعاباً مثمراً، «كان عملهم ذاك محاولة جدية لتحويل هذا الفكر الأجنبي المغاير للتراث الاسلامي كل المغايرة، وجعله جزءاً حياً من الثقافة الإسلامية»[3]. أما واقع تلك المشاكل وهذا «التراث الإسلامي» فبقي غامضاً. ومن الملامح المنهجية السليمة عند فالتزر قوله إنه «كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر، ازددنا ادراكاً بأنه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ، وإنما هو إعطاء أشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل. والفلسفة الإسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية»[4]. على أنه من الضروري القول هنا أن دراسة فالتزر هذه تنطلق بجملتها من مواقف مثالية وبرجوازية. لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية، منها: إنه رغم صحة معارضته أن يكون «تعطشس الخلفاء الشخصي للعلم» هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الأجنبية، لم يستطع أن يستنتج السبب الحقيقي (حاجات التطور الاجتماعي إلى تطور المعارف العلمية)، بل اكتفى بالقول أن السبب «ليس واضحاً»[5]. ومنها أيضاً: ارجاعه اختلاف «الفلاسفة العرب» من حيث علاقة كل منهم بالأفلاطونية المحدثة أو بالأرسطية، إلى «المزاج الشخصي»[6]، دون أخذه بالحسبان الظروف العامة التي اقتضت هذا الاختلاف.

---

(1) المصدر نفسه، ص 27.
(2) أيضاً، ص 54.
(3) (4) أيضاً، ص 34.
(5) أيضاً، ص 23.
(6) أيضاً، ص 27.

□ وكان موريس دي وولف، رغم انتمائه الفكري إلى التومائية الجديدة، ايجابياً في بعض مواقفه من الفلسفة العربية ـ الإسلامية. فقد عارض الرأي القائل بأن هذه الفلسفة نسخة منقولة عن الفلسفة المشائية. وقال إن فلاسفة العرب نحوا في بحثهم مسألة الوجود نحواً مستقلاً[1]. ولم يتجاهل أن مؤدى نظرية الفيض في فلسفة الفارابي وابن سينا يعني أن المادة قديمة (أزلية) وليست «حادثة» عن الفيض من العقل الأعلى[2]. وهو ـ أي وولف ـ يعترف بأن الغزالي يلغي المعرفة العقلية ليستبدل بها المعارف اللاهوتية المتزمتة. وإنه ـ أي الغزالي ـ يبقى مع ذلك ملتزماً طريقة التفكير الفلسفي ليخضعه للعقائد الايمانية[3].

□ أما عالم الاستشراق الكبير هاملتون. أ. جب فإنه بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير الغربي والعقلية العربية، حاول أن يتلمّس بعض التفسيرات الواقعية «للتاريخ الإسلامي». في مثل قوله بأنه «ظهرت للإسلام ملامح مختلفة في مختلف الأزمنة والأمكنة بتأثير العوامل المحلية: الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه»[4]، وكان مصيباً في تطبيق هذا التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الاسلام نظاماً وثقافة وديناً. وفي كلامه على الحركة الصوفية حاول أيضاً تلمُّس الصلة بين هذه الحركة والفئات الشعبية، ولا سيما الريفية وفئات الحرفيين في المدينة، وإذا كان لم يستطع أن يرى الجذور الطبقية لهذه الصلة لكي يكتشف الجانب الثوري في حركة التصوف الاسلامية، فقد فسرها بالاتجاه الذي يشير إليها من بعيد. إذ يقول بأن ذلك كان سعياً من الصوفية «للحفاظ على الوحدة المثالية للمسلمين كافة»[5]. وإذ تحدّث عن

---

(1) راجـــع، Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale Lawreain. 1924. T.I.P. P. 208-209.

(2) وولف، المصدر السابق، مجلد1، ص 212.

(3) المصدر نفسه، طبعة باريس، لوفان 1934، مجلد 1، ص305.

(4) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة: احسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت. ط2 (1974). ص2.

(5) المصدر السابق أيضاً، ص 39.

تبلور النزعات المذهبية الصوفية، داخل الأشكال المنظمة للتصوف، حتى استقرت في فلسفة من فلسفتين: اشراقية (السهروردي)، وتوحيدية الطابع (ابن عربي)، قال «إن النتائج التي ترتبت على هاتين الفلسفتين كانت نتائج خطيرة للغاية، فبدلاً من أن ينعش المتصوفة مواد التعليم في المدارس، حوّلوا الطاقات الفكرية إلى التأمل الذاتي المناهض للنظر (العقلي) دون أن يستبدلوا بها نظاماً صارماً..»[1]. فهذه نظرات تاريخية تستحق الاهتمام رغم عدم موافقتنا على منطلقاتها الفكرية والمنهجية.

□ في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاستشراقية، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي، يبرز اسم المستشرقة الفرنسية غواشون A. M. Goichon لا كعالمة استشراق ضليعة فقط، بل أيضاً كباحثة فلسفية متعمقة مادتها إلى حد كبير، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية ـ الاسلامية، ولمعجمية هذه الفلسفة بصورة خاصة. وهي ـ إلى ذلك ـ لا تنزلق إلى الموقف الذي يسود كلاً من الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات الايديولوجية الامبريالية. ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا[2] وفي احدى مقالاتها عن «تعريفات» ابن سينا[3]، تتجلى لنا هذه المميزات التي نذكرها للسيدة غواشون دون تحفُّظ. نجد في محاضرتها عن «الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا» رداً على المزاعم التي انتشرت في

---

(1) المصدر السابق، ص 37 ـ 38.

(2) ثلاث محاضرات، مجموعة في كتاب، كانت غواشون القتها سنة 1940 في مؤسسة الدراسات الشرقية الأفريقية التابعة لجامعة لندن، حول ثلاث قضايا: الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا، وتكوّن المعجمية الفلسفية العربية، وأثر الفلسفة السينوية في أوروبة خلال القرون الوسطى، ترجم رمضان لاوند هذه المحاضرات وصدرت بالعربية في منشورات دار العلم للملايين، بيروت 1950.

(3) نشرت مقالتها هذه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة ريفيودي كايير بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا حزيران 1951. والمقالة بعنوان «مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا». وللمستشرقة غواشون أيضاً دراسة متخصصة بعنوان «التمييز بين الجوهر والوجود عند ابن سينا» نشرت في باريس 1937، ولها ترجمة كاملة «لاشارات» ابن سينا، نشرت في باريس 1951.

أوساط المستشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين[1]، من أن ابن سينا في «الاشارات والتنبيهات» يناقض ابن سينا في «الشفاء». فهو ـ كما يزعمون ـ بدأ مشائياً في «الشفاء»، وانتهى صوفياً اشراقياً في «الاشارات» وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير، حي ابن يقظان، سلامان وابسال، ورسالة في العشق). إن القصد من هذه المزاعم ابراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي. أما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا، وترى أن كتاب «الاشارات» الذي كتب في أواخر سني حياته، وان بدا شديد الاختلاف عن «الشفاء»، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء)[2]. كما ترى أنه رغم كون ابن سينا يصرح في مقدمة «منطق المشرقيين» بأن «الشفاء» لم يبق صالحاً للتعبير عن فكرته الخاصة، يعلن في هذا الكتاب نفسه أنه يحتوي على كل ما يحتاج إليه عامة الفلاسفة[1]. تقصد غواشون بذلك أن ابن سينا لا يزال في «منطق المشرقيين» كما كان في «الشفاء» ملتزماً الخط العام نفسه، أي خط الفكر العقلاني. تستدل على ذلك بأن صفحات الكتاب الناقص، المكتشف حديثاً (تقصد «منطق المشرقيين» نفسه)، هي بصورة محسوسة في الاتجاه الفكري العام نفسه الذي انتهجه في سائر كتبه. بل هي تجزم بأن الرسائل والكتب الصغيرة وكتابات المناسبات السينوية، توفر بمجموعها شهادة مهمة على صحة ما أشرنا إليه. ثم هي ترفض القول[3] بأن ابن سينا اختار «طريقة العرض الباطني»، وتؤكد أن الاختلاف الحاصل في المؤلفات السينوية ينحصر في أن بعضها معروض عرضاً فلسفياً خالصاً، وبعضها يسمح فيها ابن سينا لفكرته أن تتجاوز حدود الفلسفة في اتجاه صوفي ذي صبغة عقلية

(1) نذكر من هؤلاء المستشرقين، لويس غارديه في مقال له عن «الفكرة الدينية عند ابن سينا» نشرت في العدد الخاص المشار إليه من مجلة «ريفيودي كايير». ونذكر من الباحثين العرب المعاصرين: سليمان دنيا في مقدمة النشرة التي أصدرها وحققها لكتاب «الاشارات»، القاهرة 1947.

(2) غواشون، فلسفة ابن سينا، الطبعة العربية السابقة (رمضان لاوند)، ص 18.

(3) هذا القول للمستشرق م.س. بيناس في مجلة الدراسات الاسلامية 1938، دفتر IV، ص9.

شديدة بحيث لا يصح اطلاق لقب متصوّف عليه، ومن الممكن أنه ـ أي ابن سينا ـ لم يرد أن يشرح موقفه، أو أنه لم تتوفر له حرية تأليف كتاب دقيق كهذا[1]. وفي معالجتها التفصيلية لفلسفة الوجود عند ابن سينا، تبقى غواشون ملتزمة هذا الموقف. حتى حين تعالج مذهب النفس السينوي، لا ترى في اعتباره النفس جوهراً مفارقاً يحيا بعد موت الجسد «حياة قريبة من حياة العقول المحضة» ـ لا ترى في ذلك ملمحاً تصوفياً. لأن ابن سينا يقيم نظريته في السعادة الخالدة للنفس على المعرفة، فهي ـ أي النفس ـ تستحق هذه السعادة بحسن استعمالها عقلها في العالم المادي. إذن «فمفهوم السعادة في السماء، والشقاء في جهنم حيث تحرم العقول معرفة المعقولات، مفهوم عقلاني بحت. فلا يمكن، والحالة هذه، تبين الصوفية السينوية والتعرّف إلى طبيعتها على ما يقال»[2]. وتستنتج المستشرقة غواشون أخيراً أنه ليس عند ابن سينا، من حقيقة الا في الوجود. فالماهيَّات التي لم تستقبل الوجود بعد، هي باطلة في ذاتها»[3]. وبناء على متابعتها النصوص السينوية في مسألة الوجود والماهية، تنتهي إلى توكيد الانسجام في المذهب السينوي، وأن «عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها انتاجه كلاً واحداً متماسك الأجزاء» وأنه «انتاج بعيد جداً عن أن يكون مجرد نقل لنظريات أرسطية إلى اللغة العربية»[4].

□ أخيراً: من الحق القول أن انصار هذا الاتجاه الايجابي ليسوا قلة نادرة بين المستشرقين، ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعاً.

---

(1) غواشون، فلسفة ابن سينا، هامش 1، ص18 ـ 19.
(2) المصدر السابق، ص 49 ـ 50.
(3) المصدر نفسه، ص 50.
(4) أيضاً، ص 53 ـ 54.

ـ 15 ـ

هـ ـ الدراسات الاستشراقية الماركسية

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفرّدوا، في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الايديولوجية. ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لاتاريخية منهجياً، ومن مواقع امبريالية أو برجوازية ايديولوجياً. ولكن، ليس يعني ذلك أننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوهاً سلبية اطلاقاً، إننا ـ كماركسيين، أو لكوننا ماركسيين ضبطاً ـ بعيدون جداً، أو يجب أن نكون بعيدين جداً، عن مثل هذه الاطلاقية، صحيح أن لديهم منهجاً ولهم ايديولوجية يساعدانهم في أن يتجنبوا الانزلاق إلى تلك السلبيات التي وصفناها بالجوهرية، والتي رأينا الكثير من الأمثلة عليها في ما سبق، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الايديولوجية كأفكار مجردة، بل هي ـ بعد ذلك ـ مسألة تطبيق وممارسة. الماركسيون يثقون، عن اقتناع علمي، بصحة منهجهم المادي التاريخي، وبأنه المنهج الوحيد الذي يمكّن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية. وبأن هذه المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع ايديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة على تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية بسلاح الوعي المستنفَر دائماً لمواجهة المعركة الإيديولوجية التي تكاد تصبح قطب رحى المعارك الدائرة في عصرنا الحاضر. نقول: إنهم يثقون بكل ذلك. ولكن، تبقى مسألة التطبيق والممارسة هي **المسألة**. فهنا العامل الشخصي يطرق باب المسألة ويدخل.. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان: فأما النجاح بدرجات متفاوتة، وإما السقوط.. أما مقياس

النجاح والسقوط هنا، فهو مدى المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج نفسه والممارسة الابداعية للمنهج. فكلما ضاقت المسافة هذه أو انعدمت كان ذلك هو النجاح، وحين تتسع يكون السقوط. من هنا تبرز السلبيات في الدراسات الماركسية للتراث، غير أنها تبقى سلبيات ثانوية بالقياس إلى الجوهرية، لأنها ليست آتية من المنهج والايديولوجية بذاتها، بل من الفهم الميكانيكي أو الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أو من الخلل الواقع أحياناً بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية. وربما تجيء السلبيات الثانوية هذه من أمر آخر غير هذا كله. ربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة على هذا الخاص أو ذاك. فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية عن الخاص الذي يراد تطبيق العام عليه، أو قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوى خارجية، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي ـ الاسلامي من أثر الدراسات التضليلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة حتى تضيع الصلة بينهما على أجيالنا المعاصرة وعلى الباحثين العلميين.

انتقالاً من التعميم إلى التخصيص نرجع ـ كمثال ـ إلى الموضوعة الماركسية التي أشرنا إليها منذ صفحات قليلة، وهي القائلة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مرّ ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية، الممثلة لانماط من الانتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرّج. ذلك بناء على أن علاقات الانتاج المادي، هي العامل المحدد لسير العملية التاريخية. لقد استرشدت الماركسية، حين صاغت هذه الموضوعة، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكده العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. إن الصيغة التي ارشدت إليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية، ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي على النحو الآتي بالتعاقب والتداخل والتوالد: من عصر المشاعية البدائية، إلى عصر العلاقات العبودية، فعصر العلاقات الاقطاعية، فالعصر

الرأسمالي، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية. ولكن، هل تتخذ هذه الصيغة، في نظر الماركسية، صفة الحقيقة النهائية المطلقة؟ وهل الماركسية تضفي على هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية على مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة بأشكال متماثلة وانماط وبحتميات قدرية غير قابلة للتنوع أو التخطي أو قبول الأشكال الأخرى المشابهة أو المغايرة أو حتى المخالفة؟ لقد أجبنا عن السؤالين معاً في ما سبق حين قلنا ـ أولاً إن الماركسية ليست عقيدة جامدة، وإنما هي دليل مرشد للعمل، وحين قلنا ـ ثانياً ـ عن هذه الموضوعة نفسها، موضوعة التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن، إنها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية عن ظاهرات جديدة في تجارب التاريخ الأخرى التي لم تنكشف ـ بعد ـ بحقيقتها الواقعية. نضيف إلى ذلك أن الماركسية وان كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية المطلقة، تقول أيضاً بأنها نسبية، بمعنى أن معرفتها نسبية، أي ـ إذا شئتم ـ مرحلية، لا تحصل إلا أقساطاً موزعة على مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم. بهذا المعنى تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية، على حد تعبير لينين[1]. إذن، فالصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري، ليست هي ـ في منطق العلم الماركسي نفسه ـ الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها، بل هي لا تزال في إطار الحقائق النسبية، تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتى الآن. وهناك ما لم يعرف منه بعد.

لا نقول هذا الكلام استطراداً، بل توصلاً إلى تلمُّس المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن أن نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي ـ الإسلامي في العصور الوسطى. فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث، عند بعض الماركسيين، إلى التطبيق الحرفي، أو

(1) لينين، المؤلفات الكاملة (بالروسية)، جـ14، ص 122.

الميكانيكي، لتلك الصيغة الماركسية المشار إليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية، أو قد يؤدي البحث إلى افتعال نمط من أسلوب الانتاج لا أساس تاريخياً له، أو ليس واضح المعالم، أو لم يبلغ درجة النضج، أو هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي إلى عدة انماط انتاجية. إن افتعالاً من هذا النوع قد يأتي من الحرص على تطبيق الصيغة الماركسية كيفما اتفق، وان جاء تطبيقاً «دوغماطياً»[1] غريباً عن المنطق التطوري للماركسية... ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الاجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية، ينطبق على العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الإسلام (الجاهلية الأخيرة)؟ وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لأسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية ـ الإسلامية في العصور الأموية والعباسية: هل هي الصيغة الاقطاعية بظاهراتها نفسها التي عرفت في أوروبة خلال القرون الوسطى، أم للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، أم هي مزيج من العلاقات العبودية ـ الاقطاعية ـ التجارية له طابع خاص، أم شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيراً بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين على السواء. ذلك بأنها مسائل جديدة على الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع، وهي في دراسة الفلسفة العربية ـ الإسلامية، بخاصة، أكثر جدة. لأن هذه الدراسة أحدث عهداً لدى الماركسيين.

---

(1) نحتفظ الآن بتعريب كلمة Dogmatique حتى تستقر ترجمتها على مصطلح عربي متوافق عليه في الاستعمال. على أن التعريب أصل من الأصول التقليدية للغة العربية في مجال استيعابها آثار التفاعل الفكري والحضاري مع لغات الفكر والحضارات العالمية، شأنه ـ أي التعريب ـ كشأن الاشتقاق والنحت والتركيب المزجي وغيرها من مبادىء تطوير اللغة.

إن الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي على أنهم لا ينظرون إلى الموضوعة الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو أنهم ينظرون إليها كصيغة جاهزة جامدة تقسر على الخضوع لها كل أشكال الانتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسراً مجانياً. بل الواقع أنه حتى مؤسسا الماركسية (ماركس وانغلز) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الأخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما أو يمكن أن تكتشف بعد، والتي يمكن أن تحدث تعديلاً ما في صياغة تلك الموضوعة. بدليل أن ماركس وضع بنفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال إن التاريخ يرينا إياها جيداً، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها «**الملكية المشتركة**» ووصفها «بالشكل الأولي». ففي حين يقرر ماركس أن الملكية «شرط للانتاج» وأنه «لا يمكن أن يكون أي إنتاج، ولا يمكن ـ بالتالي ـ أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية» ـ يسخر، في الوقت نفسه، من أن تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقاً للقول بضرورة «الانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة»، بل يرى أن ذلك الشكل من «الملكية المشتركة»، «سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية». أما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس «لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ..»[1]. هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفتها الشائعة «أسلوب الانتاج الأسيوي».

□ ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق، تلقي ضوءاً آخر في موضوعنا. ففي احدى هذه

---

(1) ماركس، مدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي، منشوراً في العربية ضمن كتابه «اسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، ترجمة انطون حمصي، «منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي»، دمشق 1970، ص 259.

الرسائل كتب ماركس إلى انغلز[1] موافقاً على ما يراه Bernier من أن الصيغة ـ المفتاح لكل ظاهرات الشرق، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض. «هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفردوس الشرقي». وفي جواب هذه الرسالة يقول انغلز[2] إن عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو ـ ضبطاً ـ مفتاح الشرق كله، وفيه أساس كل تاريخه السياسي والديني. ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلى الملكية الخاصة للأرض حتى الشكل الاقطاعي منها؟ يجيب انغلز: إن هذا يعود أساساً إلى المناخ الطبيعي وطابع الأرض، وخصوصاً المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال أفريقية) إلى أعلى أقسام المرتفعات الأسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية (آسية الوسطى السوفياتية الآن وقسم من تركستان). ويقول انغلز: «إن الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة. وهذه ـ أي الزراعة ـ إما قضية المجموعة المشاعية، أو الاقليم، أو الحكومة المركزية. وفي الشرق كانت دائماً مهمة الحكومات: المالية (نهب بلادها)، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة)، الأشغال العامة (Travaux Publics) (وهي لزيادة الإنتاج). إن الحكومة البريطانية نظمت النقطتين: الأولى والثانية، وجعلت لهما شكلاً أكثر خبثاً. أما النقطة الثالثة فقد ألغتها كلياً. من هنا خراب الزراعة في الهند. المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة. إن اخصاب الأرض كان يحصل بطريقة اصطناعية، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب. بهذا يصبح واضحاً الذي لا يفهم بغير ذلك، وهو أن مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع، هي اليوم صحراء مهملة (تدمر، والبتراء، وخرائب اليمن، وعدد من المناطق في مصر وفارس والهند). وبهذا يتضح أنه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيَّته لمئات السنين. وفي رأيي أن انهيار التجارة في الجنوب

---

(1) هي رسالة جوابية من ماركس إلى انغلز مؤرخة في 2 حزيران 1853 (مؤلفات ماركس وانغلز، الطبعة الروسية 1962، مجلد 28، ص214 ـ 215).

(2) مؤرخة في مساء 6 حزيران 1853 (المصدر السابق، ص 221 ـ 222).

العربي، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد، الذي تعتبره أنت (الخطاب موجه إلى ماركس)، بحق، احدى أهم نواحي الثورة الإسلامية، يعود إلى هذا النوع بالذات من الظاهرات»[1].

إن مثل هذه النصوص تظهر أن مؤسسي الماركسية لم يغلقا باب النظر العلمي بوجه أية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحي على الظروف الملموسة لأية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشري.

□ أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم ـ ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون ـ فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام، ليست صورة واحدة. مرجع ذلك ـ كما نعتقد ـ إلى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكِّن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية بواقعها الحقيقي. إن هذا النقص مرده ـ بالدرجة الأولى ـ إلى طريقة المؤرخين العرب الأقرب عهداً إلى تلك المرحلة، وهي طريقة تتسم بالانهماك في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع إلا قليلاً. ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي، إلا أن يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الاسلامية الأولى، كمؤلف الشهرستاني الشهير (الملل والنحل)، أو كتابات الرحالين المحدثين وأصحاب الدراسات الحديثة. وهذه تنظر إلى ذلك

---

(1) من المفيد ان نثبت هنا نص ما جاء في أول رسالة من هذه الرسائل كتبها انغلز إلى ماركس (24 أيار 1853) عن العرب. يقول انغلز: «.. يبدو ان العرب كانوا حينما وجدوا وجوداً حضارياً، في الجنوب الغربي (ملاحظة: جاء في النص الفرنسي: في الجنوب الشرقي)، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان المصريون والأشوريون الخ.. تدل على ذلك منشآتهم المعمارية. وهذا يفسر أيضاً الكثير من سمات الفتح الاسلامي.» (المصدر السابق، ص 210).

الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن أربعة عشر قرناً[1]، فهي إذن لا تعرف الصورة إلا استنتاجاً من بقايا الماضي البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية. غير أن المستشرق الروسي ـ السوفياتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الأوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه «أقدم أثر للغة العربية»، وكونه لذلك «بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط أقدم الآثار، بل هو ـ في الحق ـ الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها»[2]. من هنا يرى كراتشكوفسكي ان الشعر الجاهلي يمثل صورة صادقة وأمينة لملامح الحياة العربية القبلية بكاملها[3]. وهو ـ أي كراتشكوفسكي ـ يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر إلى العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الاسلام[4].

□ نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافاً في النظر إلى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الإسلام. فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يفغيني بليايف مؤلف كتاب «العرب والإسلام والخلافة العربية». منها ما يسميه بالنظرية «التجارية الرأسمالية» منسوبة إلى ريزنييف

---

(1) نستعير هنا، لفهم الظلال التي تلقيها هذه المسافة الزمنية الطويلة على الصورة التاريخية، تعبيراً بارعاً استعمله المستشرق الروسي العظيم كراتشكوفسكي للدلالة على عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح إلى الشعر العربي الجاهلي. قال: «... فنحن نرى الناحية السكونية (الستاتيكية) وحدها، ولا نرى الناحية الحركية (الديناميكية). نحن نشهد الشكل المنتهي ولا نرى خط التطور السابق كله. ان المنظر واحد تماماً من أية جهة يأتيها المرء (كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، ترجمة دار النشر «علم»، في موسكو 1965، ص 6).

(2) المصدر السابق: ص 13.

(3) كراتشكوفسكي «الشنفرى، انشودة الصحراء»، موسكو ـ لينينغراد 1956، القسم 2، ص 228.

(4) المصدر السابق.

Reisnev، ويقول بلياييف إنها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وإنها «تختلف اختلافاً بيناً عن النظرية الماركسية اللينينية»[1]. ومنها النظرية «الرحلية»، والنظرية «الزراعية»: الأولى تقول إن نشأة الاسلام «هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلهم العليا»، والثانية تقول بأن نشأته الأولى «كانت تجسيداً لرغائب الطبقة التي لا تملك أرضاً»[2]. بلياييف يرفض كلتا هاتين النظريتين لأنهما «لا تستندان إلى شيء من العلم». ثم يشير إلى بحث حول جذور الإسلام عند نشأته الأولى كتبه س.ب. تولستوف وأبدى فيه «اهتماماً بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد». ويصفه بلياييف بأنه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين[3]. ونرى ـ بعد ـ نظرية أخرى تقول بأن «الاسلام جاء في نشأته الأولى ايديولوجية للمجتمع الاقطاعي في أوائل عهده»[4]. ولكن المستشرقين الروسيين: ياكوبوفسكي A. Yu. Yakubovski، وبتروشفسكي I. P. petroshevski «ينكران صحة النظرية الاقطاعية، ويركزان على الرِّق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره»[5]. ثم يشيد بلياييف بالقيمة العلمية للدراسة «العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارىء في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس، وعنوانه «تاريخ العالم» (موسكو 1957)، وأنه يحتوي «جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية

---

(1) يفغيني الكسندروفيتش بلياييف (1895 ـ 1964)، العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى (طبع بالروسية في موسكو ـ دار نشر العلم 1965)، ترجمه إلى العربية أنيس فريحة، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1973، ص 130.

(2) المصدر السابق، (نشرت النظريتان في نشرة دورية رقم 58، موسكو 1930).

(3) المصدر نفسه، ص130 ـ 131 (هذا البحث منشور في مجلة «الاتنوغرافيا» السوفياتية، العدد 2، موسكو 1932).

(4) أيضاً، ص 131 (نشر هذه النظرية سميرنوف Smirnov في كتابه «موجز جدول الدراسات الإسلامية»، موسكو 1931.

(5) أيضاً، ص132.

وتيارات في القرنين الخامس والسادس» وما يتعلق بنشأة الاسلام الأولى[1]. . أما نظرية بليابيف نفسه فيقررها، بصورة متفرقة من كتابه، على النحو الآتي:

ـ الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: «منذ أن ابتدأ التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء آخر منه»[2]. في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة ـ باستثناء أهل اليمن المتحضرين ـ تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي، الذي يخلو من التصنيف إلى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية. والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب إلى جانب رابطة «الأخوة» بين العشيرة ومن ينضم إليها بشكل تحالف سياسي[3]. ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة. إن اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات. فإن سلطة العشيرة وزعمائها ارتكزت على الحال والأوضاع الاقتصادية أكثر مما ارتكزت على العرف والجاه[4]. أما المستوى الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها، فينطبق عليه ـ باستثناء وضع أهل اليمن ـ تعريف انغلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بأنه الطور الذي فيه «يبدأ الإنسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وأدواته، ثم ينتقل إلى طور الحضارة مع اختراع الكتابة الأبجدية»[5]. فقد بلغ عرب

---

(1) أيضاً، ص51، ص 132.

(2) ورد ذلك في رسالة من ماركس إلى انغلز مؤرخة في 2 حزيران 1852.

(3) بليابيف: المصدر المتقدم ذكره، ص 97 ـ 98 ـ 100.

(4) المصدر نفسه، ص 106، 107، 108، 110،

(5) انغلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد أيوب، دار اليقظة العربية، دمشق 1958، ص 42 «ملاحظة: هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انغلز المرحلة العليا من مراحل الهمجية).

الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعهم إلى أهل الصنايع والزراع (صناعة الخزف وحياكة النسيج واستخدام المعادن المصهورة، صناعة السيوف، والمحاريث الحديدية، وصياغة الذهب والفضة)[1].

ـ وعند نشأة الإسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لأن النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة[2]. وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية. ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الابل في القوافل التجارية)[3]. إن تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملأ، دار الندوة)[4]. في أخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في آخر أيامها، إذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات «طبقية» جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد. إن ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية. وهذا لا يتم إلا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدسونها. وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب[5]. ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة لا لمقاومة القريشيين لها فحسب، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية: بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، بين مالكي العبيد وتوق العبيد إلى التحرر): ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة، إذ اقتصر تبشيرها أول الأمر على كون الحياة فانية. غير أن

---

(1) بلياييف، المصدر السابق، ص 112 ـ 113.
(2) المصدر السابق، ص 138.
(3) أيضاً، ص138 ـ 139.
(4) أيضاً، ص139 ـ 140.
(5) أيضاً، ص142.

الحنيفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة **التمهيد لظهور الإسلام**[1]. والاستنتاج الأخير: إن الاسلام نشأ في الجزيرة ايديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تفاقم التمايز في توزيع الثروة. الرّق، التبادل التجاري. ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه «الجماعة» بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: «إن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله»[2].

□ أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الانتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية في القرون الوسطى، فإن الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات الاقطاعية، وإن اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الاقطاعية. إن مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع إلى أشكال التداخل المعقد بين السمات الاقطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الأنظمة السابقة للفتح العربي ـ الإسلامي، ولا سيما الأنظمة الفارسية والبيزنطية، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الأراضي في التشريعات الاسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في أوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد. فإن هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع أشكال ملكية الأرض من جهة، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الأحرار في الأرض، من جهة ثانية. هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظاهرات التاريخية سمح بأن تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الحاسم، كما سمح أن تظهر

---

(1) أيضاً، ص143 ـ 144.

(2) أيضاً، ص 165. أما النظرية الأخيرة فهي لانغلز في «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، الطبعة العربية، ص 169.

استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بأن المجتمع العربي ـ الإسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريركي(*) (مجتمع الجاهلية) إلى مجتمع اقطاعي، دون أن يمر بمرحلة العبودية كنظام «اجتماعي متكامل ومتطور وشامل»، باعتبار أن «العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي)، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية ـ الاقتصادية العامة لهذا المجتمع»[1].

بعض المفكرين السوفيات يتحدث عن مجتمع إقطاعي أوروبي ومجتمع إقطاعي عربي، مع القول بأن الإقطاعية في أوروبا تختلف عن الإقطاعية في الشرق. أما وجه الاختلاف فيحدده هكذا: بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الممركزة انقسمت أوروبة إلى إمارات متحاربة في سبيل توحيد الامارات الصغيرة وتجميعها حول الاقطاعية الكبيرة، فنشأت عن الحروب بينها عملية تشكيل القوميات الكبيرة. وهذه العملية استمرت طوال القرون الوسطى ولم تبلغ نهايتها إلا في القرن التاسع عشر. وقد كان الفاتيكان أساس التمركز في أوروبة، وبذلك تحول الفاتيكان إلى دولة تسيطر على كل الاقطاعيات الأوروبية، ولكن بقيت له صفته الدينية المسيحية. أما في الشرق فكان الأمر ـ كما في روسية ـ أنه لم تكن توجد الكنيسة المسيطرة بشكل دولة دينية إلى جانب دولة مدنية. ففي الشرق كانت الدولة العربية الواسعة الأطراف المسيطرة على مساحات فسيحة من بلدان الشرق، مترابطة متماسكة، فكان من الممكن تطوير الاقتصاد والعلم. وإذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على الأقطاعيين، فان كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة. وغالباً ما كان رأس الدولة صاحب سلطة مطلقة. على أن الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتياً، بل مدنياً سياسياً. وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسطوة الايمان بالله مرتبطين بالبابا، كان الخليفة قلما يخضع للدين خضوعاً مطلقاً، بل كثيراً ما يخضع الدين لسلطته ولمصلحة دولته[2].

(*) يرد أيضاً تعبير (أبوي) بنفس المعنى. (الناشر).

(1) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 191.

(2) البرفسور ت. ستكوفسكي، محاضراته في تاريخ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، موسكو 1970 ـ 1971.

إذا كان هذا التحديد يوضح الفروق بين الظاهرات السياسية الرئيسة في المجتمع العربي ـ الإسلامي والمجتمع الأوروبي، فإنه لا يوضح السمات الجوهرية لأسلوب الانتاج هنا وهناك. ولذا يبقى الفرق غامضاً. والواقع أن تحديد هذه السمات يتوقف ـ بدرجة أولية ـ على معرفة نمط العلاقات الانتاجية الذي كان سائداً قبل الفتح العربي ـ الاسلامي في البلدان التي أصبحت جزءاً من دولة الخلافة، ثم معرفة شكل التطور الذي اتخذته هذه العلاقات بعد تأسيس دولة الخلافة ونشوء المجتمع الجديد الذي تحكمه هذه الدولة.

من المعروف أن معظم البلدان المفتوحة كان قبل الفتح داخلاً إما في بنية النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي البيزنطي أو في بنية النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي الفارسي الساساني. فلا بد من معرفة السمات الخاصة بكل من البنيتين. وفي الأدبيات التاريخية السوفياتية محاولات جديدة في هذا الصدد. نجد احدى هذه المحاولات في المؤلف الموسوعي السوفياتي الكبير المسمى بـ «تاريخ العالم» الذي يعرض لنا نظريتين عن واقع النظام البيزنطي: تقول احداهما بأنه نظام اقطاعي بدأ في القرن الخامس، وما جاء القرن السابع حتى كان هذا النظام قد ترسخ وأخذ الاقتصاد القائم على الرِّق يشرف على الزوال. وتقول النظرية الثانية بأنه في تلك المرحلة التاريخية (القرن الخامس ـ السابع) كان اقتصاد الرِّق ينحل في حين كان الاقتصاد الاقطاعي يتكون ببطء[1]. أما المستشرق السوفياتي بلياييف فيرى أن مما توصل إليه البحث المعاصر عن استخدام الرِّق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق أمراً تميز به المجتمع الاقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الأوسط[2]. فهو إذن يقول بأن النظام الاقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية. وهو أيضاً حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في

(1) تاريخ العالم، تأليف جماعة من المؤرخين السوفيات بالروسية، موسكو 1957، جـ3، ص68.

(2) بلياييف، العرب والاسلام والخلافة العربية، الطبعة العربية، ص 320.

مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام، يتحدث عن «نظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك»[1]، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية. وفي مواضيع كثيرة أخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقاً، فنرى النظام الاقطاعي أيضاً في هذه المجتمعات أمراً مسلماً به عنده دون جدال[2]. أما المجتمع العربي ـ الاسلامي الذي أصبحت تلك المجتمعات جزءاً منه، فنراه في أوائل عهد الفتح ـ كما يصفه بلياييف ـ مجتمعاً يفتقر إلى الانسجام، إذ «كانت العلائق الاجتماعية ـ الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب. فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك، لم يثر فيهم أي اهتمام، كما أنهم لم يهتموا بالأرض واعتبروها ملكاً عاماً للمسلمين (. . .) ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد والرؤساء والأديان وسواهم من الملاكين. واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم. . .»[3]. وحينذاك «كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة، يحول دون الامتزاج بالشعوب المغلوبة. .»[4]. ولكن، الفترة التي حكم فيها الأمويون يعدها المستشرق السوفياتي «فترة متميزة في التاريخ العربي» لأسباب يرى أهمها في «التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي طرأت على الخلافة في عهدهم، والتي أسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما في ذلك العرب أنفسهم»[5]. غير أن الانتصار الحاسم لهذه العلاقات، في نظره، لم يتحقق الا في القرن التاسع الميلادي، إذ أصبحت «خلافة بغداد (. . .) دولة اقطاعية» وإذ تقلص «دور العبيد في الانتاج»[6].

---

(1) المصدر السابق، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 266، 267، 297 الخ. .

(3) المصدر نفسه، ص 182 ـ 182.

(4) أيضاً، ص191.

(5) أيضاً، ص 209 ـ 210.

(6) أيضاً، ص272.

□ ونجد مفكراً ماركسياً آخر معاصراً عالج تراث الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى، يرى أنه في مرحلة نشوء الإسلام حلت علاقات الإنتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائياً، ولكنه يرى أن مسألة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج إلى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية[1].

□ أما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية ـ الإسلامية نفسها، فقد عنيت، بادىء الأمر، بأبراز الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الاسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي ـ الإسلامي زمن الخلافة العباسية. ونذكر في طليعة هؤلاء: يعقوب فسكي، وصدر الدين عيني الرئيس السابق لأكاديمية العلوم في طاجكستان السوفياتية، وغفورف رئيس معهد الاستشراق (معهد آسية وأفريقية سابقاً) في موسكو، وكراتشكوفسكي، وبارتولد[2]، وكريمسكي، وغينزبورغ. إن هذه الدراسات تتميز ـ عدا ذلك ـ بأنها تصدر عن تفسيرات علمية للفكر التراثي. وبمناسبة الذكرى المئة للمستشرق الروسي «غولتسيير» ظهرت في موسكو دراسة مهمة له في هذا المجال ضمن مجموعة مؤلفاته. وعام 1939 صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب «تاريخ الفلسفة» يتضمن بحوثاً عن الفلسفة العربية ـ الاسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب آخر باسم «تاريخ الفلسفة» بستة مجلدات أصدرته أكاديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية ـ الإسلامية. وفي السنوات الأخيرة اتجهت الدراسات الاستشراقية السوفياتية إلى البحث المباشر في قضايا هذه الفلسفة بنوع من التخصص، فضلاً عن الدراسات الجامعية للتخرج في الفلسفة أمثال دراسة أ. س. ايفانوف عن «تعليم الفارابي حول قابليات الإنسان

(1) غيرمان لاي German Ley، «موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى» صدر في برلين (الديمقراطية) 1957، الطبعة الروسية، دار نشر اللغات الأجنبية، موسكو 1962، الفصل الخاص بابن سينا وابن رشد.

(2) صدرت أخيراً مجموعة جديدة لمؤلفات بارتولد في موسكو.

المعرفية»[1]. ومن الدراسات المتخصصة بهذا الشأن صدر: تعليق على رسالة الفارابي «ما يجب أن يسبق دراسة الفلسفة» في كتاب «الرسائل الفلسفية للفارابي» (صدر في الما ـ آتا، قازاخستان 1970)، «مسألة المعرفة الحسية في رسائل الفارابي» (من مواد المؤتمر العلمي للعلماء الشبان في أكاديمية العلوم لجمهورية قازاخستان السوفياتية، الما ـ آتا 1970)، «نظرية المعرفة للفارابي» (قسم العلوم الاجتماعية في أكاديمية العلوم القازاخستانية 1971)، «الفارابي في علم التاريخ» (الما ـ آتا 1971)، «بعض مسائل التراث الفلسفي للفارابي» (في كتاب «الفارابي عالم عظيم ذو معارف موسوعية»). وفي طشقند (عاصمة أوزبكستان السوفياتية) صدرت عدة بحوث عن جوانب مختلفة من فلسفة ابن سينا. وصدر بالروسية كتاب باسم «آثار الفكر العربي» يحتوي نصوصاً فلسفية وتعليقات عليها. وفي موسكو ظهر في السنتين الماضيتين مؤلفان للباحث الفلسفي الأكاديمي أ. سعدييف، أحدهما عن ابن سينا، والآخر عن ابن رشد. في بعض المؤلفات السوفياتية السابقة تبرز المواقف المعادية لنظرية المركزية الأوروبية في الفلسفة، والمؤيدة لفكرة وحدة الفلسفة العالمية من جهة، وتمايز الفلسفات المحلية بخصائص مرتبطة بالخصائص التاريخية القومية من جهة أخرى[2].

□ أما الاتجاه المركزي في الدراسات السوفياتية هذه، فنذكر بعض الأمثلة التي تدل عليه:

1 ـ ما كتبه المؤرخ السوفياتي بوخوفسكي عن المعرفة في فلسفة ابن سينا من أنها تستند إلى ادراك صورة الأشياء الكامنة خارج الذات مستقلة

---

(1) واضع هذه الدراسة استهل تقديمه لها بالكلمات الآتية: ان الفلسفة الماركسية كانت دائماً ولا تزال تعير مسألة القابليات المعرفية للإنسان اهتماماً كبيراً. وقد اكتسبت هذه المسألة أهمية خاصة في الوقت الحاضر الذي تواجه فيه بلادنا مهمة بناء المجتمع الشيوعي الذي «يستحيل الدفع به إلى أمام دون التطور الشامل للانسان نفسه. فإنه من غير المستوى العالي للثقافة والتعليم والوعي الاجتماعي والنضج الداخلي للناس، يستحيل بناء الشيوعية بقدر ما يستحيل دون القاعدة المادية والتكتيكية المناسبة لها» الطبعة الروسية 1971، ص83).

(2) تظهر هذه المواقف ـ بخاصة ـ عند كراتشكوفسكي وبارتولد.

عنها، وان ابن سينا لا يشك بصحة موضوعية المعرفة وبأهمية العقلانية، بمعنى أنه ـ أي ابن سينا ـ يعادي اللاعقلانية. ويقول بوخوفسكي أن ابن سينا قد أحدث تعديلاً في مفهوم «الصورة» الأرسطية جعلها تتضمن المبدأ المادي في تفسير المنفرد (الجزئي). ذلك إلى جانب كون الفلسفة السينوية تعترف بسرمدية العالم، وهذا مما يخفف من أثر العناصر اللاهوتية والمثالية التي يتكون منها تعليمه الخاص بمسألة النفس. ثم يؤكد بوخوفسكي أن ابن سينا قد عالج قضايا المنطق بطريقة مستقلة عن أرسطو[1].

2 ـ لمؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه «لمحة عن تاريخ أوروبة الغربية في القرون الوسطى»، يكاد يكون صنفه وقفاً على دراسة الفلسفة العربية ـ الإسلامية. ومن الاستنتاجات التي يصل إليها في هذه الدراسة:

ـ عن **المعتزلة**: إن المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم **العقل**. وإن اعتقادهم بأن الله خالق للعالم خلقاً مستمراً متجدداً يؤدي إلى القول بأبدية العالم المادي. لأن الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو أنه إذا انتهى العالم انتهى الله، فلا بد إذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله. وهذا القول يتناسب مع الأفلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم.

ـ عن **ابن رشد**: يرى تراختن برغ أن ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الأول فيلتقي مع قول ديكارت بأن الله مصدر الحركة. ولكن ابن رشد يقول بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها، أي أنه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول أرسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية. فالله عنده ـ أي أرسطو ـ سبب نهائي، أو هو الهدف لوجود المادة. إن ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فإذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات. وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الايطالي بترو بومبانازي

---

(1) بوخوفسكي، «التراث الفلسفي لابن سينا»، مجلة «قضايا الفلسفة»، موسكو، العدد 5، سنة 1955.

(1464 ـ 1524) الذي أعدم بتهمة كونه رشدياً، وإلى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (1508 ـ 1588) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحوّل المادة الجامدة إلى مادة حية. إن عقل العالم ـ عند ابن رشد ـ قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية، أم ليس بماهية؟ ثم يجيب: إنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لأنه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح (النفس)، فيقول ابن رشد إن العقل ملازم لكل موجود. فالعالم معقول، لأنه يخضع للقوانين. والله لا يتدخل في شؤون العالم، لأن العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة (سببية). هذا يعني أن ابن رشد ينفي مقولة الغزالي الظرفية. أي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر، ليست مقارنة سببية، بل مقارنة ظرفية، أو مصادفة، ثم تصبح مقارنة عادية. فقد اعتاد الناس أن يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً، فظنوا أن النار هي سبب الاحتراق.. وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك، كما يقول تراختن برغ ـ فهو ـ أي ابن رشد ـ يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس. فإذا أضفنا ذلك إلى قوله بأبدية المادة، وإلى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي، لم يبق لدينا شك بماديته. إن العالم يتطور على أساس العقل. وهذا موقف مادي أيضاً لابن رشد. ولكنه ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى. إذ كان الماديون يصلون ـ كما يقول المؤرخ الألماني لانغيه ـ إلى الحد الأقصى من المهارة في اخفاء أفكارهم الحقيقية، بحيث يطورون المادية خلال أشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية. ثم يجد تراختن برغ مشابهة بين ابن رشد وهيغل في مسألة حصر الله في «الفكرة العامة» المشابهة هنا من حيث أن العقل عند كليهما قانون ضرورة، وأن ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم، أي أن العالم معقول، أي أنه يجري وفق قوانين عقلانية. وفي هذه المسألة يعترف ابن رشد باستقلالية المادة (العالم) عن الوعي، أي موضوعية وجود العالم.

3 ـ البروفسور ت. ستكوفسكي، في محاضراته التي أشرنا إليها سابقاً عن تاريخ الفلسفة، يقول إنَّ الماركسية ترفض القول بأن ابن سينا وابن رشد

وغيرهما من فلاسفة العرب لم يكونوا سوى مشائيين. فالواقع يؤيد رفض هذا الزعم، لأن فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعليم أرسطو كما تلقوه، بل هم طوّروه. صحيح أن الأرسطية كانت الأساس في فلسفتهم، ولكنهم وجهوا التعليم الأرسطي نحو المادية.

عن منطق ابن سينا يقول ستكوفسكي إن البحث في طبيعة الأحكام، أو المقولات المنطقية يعد من المباحث القيمة عند ابن سينا، وإن قيمة منطقه أنه يعالج محتوى المقولات المنطقية، وهذا من أصعب المعالجات في الفلسفة. فهو ـ أي ابن سينا ـ يفصل، مثلاً، في بحثه المنطقي تفسير الحكم اليقيني وتفسير الماهية، ويحدد مقولات: الاثبات والنفي، والعام والخاص، والامكانية والواقع. وميتافيزيك ابن سينا مرتبط بالمقولتين الأخيرتين (الامكانية والواقع). وفي حين كانت تسود فلسفة أوروبة القرون الوسطى نظرية واحدة، هي نظرية خلق العالم من العدم، كان فلاسفة العرب يعالجون كل قضايا العالم وكل شؤون الطبيعة. ولم يبدأ الكلام في أوروبة على قضايا الطبيعة ومعرفة ما هي الطبيعة، الا بعد أن تعرفوا على مؤلفات ابن سينا. فمنذ ذاك أخذوا يطرحون الأسئلة عن الحي والجامد الخ...

ـ ويقول ستكوفسكي إن التحليل الماركسي، إذ يستخلص دائماً مستوى تطور العلم والفلسفة من مدى ما يكون عليه مستوى التطور الاقتصادي، فإننا نستخلص تطور الفلسفة العربية في القرون الوسطى من مستوى الاقتصاد في البلدان العربية الذي كان، في عهد الفتوحات، بمستوى أعلى من مستواه في أوروبة. ففي تلك المرحلة كان يزدهر عند العرب، إلى جانب الفلسفة، كثير من فروع العلم. وهذا طبيعي، فحيث يزدهر العلم تزدهر الفلسفة. وربما كان التطور الاقتصادي الكبير في العالم العربي، بالقياس إلى ما كان عليه الحال في أوروبة، هو الأساس لظهور النزعات المادية في الفلسفة العربية.

4 ـ المفكر الألماني الماركسي غيرمان لاي، في كتابه «موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى» الذي سبقت الإشارة إليه، يرى أن الفكرة المركزية في فلسفة ابن سينا، هي فكرة القوانين الداخلية للمادة. وهو ـ أي

ابن سينا ـ يحارب المثالية الأفلاطونية والتغيرات التي تعرّض لها تعليم أفلاطون عند أفلوطين بالدرجة الأولى. كما يتغلب ابن سينا في فكرته تلك على أفكار أرسطو بشأن المادة والصورة التي كانت قريبة من تعليم أفلاطون. إذ كان أرسطو يعتقد أنه يمكن حل قضية النشوء والتغير والفناء في الطبيعة بالفصل فكرياً بين «صورة» الشيء و«مادة» وجوده الخارجي. وبسبب هذا الفصل ينتج أن هناك مجالاً مادياً ومجالاً فكرياً ينفصل احدهما عن الآخر انفصالاً مثالياً. ولكن، رغم ذلك، إذا قورن تعليم أرسطو بتعليم أفلاطون، كان تعليم ارسطو يعني تطوير التفكير المادي. وقد كان انتقاد أرسطو لأفلاطون مقدمة للربط بين الاعتراف بمادية العالم والاعتراف بالطابع المادي للقوانين الطبيعية بالأقل. من هذه الناحية بالذات فان دفاع ابن سينا عن صفاء آراء أرسطو، بابرازه مادية التعليم الأرسطي بشأن المادة والصورة، كان أفضل من دفاع الايديولوجيين «المدرسيين» الأوروبيين في عهد الاقطاعية. فان «مدرسية» القرون الوسطى، وتوما الاكويني بالدرجة الأولى، وسمت أرسطو بالازدواجية المثالية، استناداً إلى فصله الصورة عن المادة، في حين أنه ـ أي أرسطو ـ في «ميتافيزيقا» (الفلسفة الأولى) انتقد «أفكار» أفلاطون (المثل)، وقد طوّر رأيه المعارض لأفلاطون في كثير من دراساته. على أن ابن سينا استنتج أمراً آخر، هو أن أرسطو إذا كان قد افترض وحدة المادة والصورة في ما ينتجه الناس، فيجب أن تكون هذه الوحدة في الطبيعة أيضاً. إن هذا الاستنتاج يجعل من ابن سينا مادياً. وذلك ظاهر أيضاً في حله للقضايا التي ينحرف فيها أرسطو نحو المثالية.

□ هذه الأمثلة الدالة على الاتجاه الأساسي في دراسات الماركسيين للفلسفة العربية ـ الإسلامية، لها اشباهها الكثيرة لدى العلماء والمستشرقين الماركسيين في سائر بلدان أوروبة الشرقية وفي بلدان أوروبة الغربية وغيرها، رغم ما نجد من اختلافات بينهم في الاجتهاد أو الرؤية أو أسلوب المعالجة، أو من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الأصلية لهذه الفلسفة، أو في مستوى استيعاب النصوص والنفاذ إلى دلالالتها الأسلوبية التقليدية. وقد يكون منشأ الاختلاف أحياناً ما أشرنا إليه، قبلاً، من تفاوت

في القدرة الابداعية على تحقيق الانسجام بين النظرية وممارستها في مجال التطبيق والتشخيص. غير أن الأمر الذي يعنينا هنا، بالأساس، هو أن مختلف الدراسات الماركسية، في موضوع التراث، يتفق مع الخط العام للتوجهات التقدمية والديمقراطية لحركة التحرر العربية في مرحلتها المتطورة الحاضرة، ومع ايديولوجية القوى الطليعية لهذه الحركة. ذلك بعد أن كانت السيطرة المطلقة في مجال معرفة التراث للدراسات الاستشراقية الغربية التي يتعارض معظمها أو يتناقض مع هذا الخط ليتوافق مع خط الفكر البرجوازي العربي المعادي والمعرقل لتطور الحركة التحررية والتقدمية العربية.

ـ 16 ـ

ظهر لنا، مما سبق، أن هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي: **الأول**، هو الواقع السلبي، وهذا يعني الدراسات التي شوّهت هذا التراث، والتي جهلت أو تجاهلت محتوياته التقدمية. **والثاني**، وهو الواقع الايجابي، وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية. إن فضل الدراسات الايجابية بنوعيها كونها أسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامة، والفلسفي منه بخاصة. ولكن المسألة الآن أنه لم تظهر ـ بعد ـ دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية، نشأة ونمواً وتطوراً، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي مادياً وروحياً، ضمن سيطرة التفكير الديني والنظم الإسلامية. لذلك لم يكن ممكناً لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا، كما لم يكن ممكناً لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه. من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة، أو دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترابط مراحله وتسلسلها، والنظر في قضاياه الأسس، لاستخلاص الوجه الآخر الملموس من محتوياته.

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، أو بالمهم من شروطها. فإن ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدّة لمثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟ فالواقع إذن أن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي أن محاولة بهذا القدر من الأهمية، على طريق لما تزل غير معبدة، لا بد أن تتعثر بنواقصها واخطائها أكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتاهاته.

إن المحاولة التي يتقدم بها هذا الكتاب، إذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد ـ تحدد مهماتها في ضوء المخطط الآتي:

1 ـ دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته[1] مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال القرون الوسطى، أي أن هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني.

2 ـ الكشف عما اهملته أو اخفته دراسات البعض، أو لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الأخرى، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم تقدمية أو نزعات مادية كالتي أشرنا إليها في ما سبق من هذه المقدمة[2]، مع مراعاة كون هذه القيم وهذه النزعات ظهرت بأشكال لها طابعها التاريخي، فهي إذن تختلف عن أشكال القيم التقدمية والنزعات المادية في عصرنا، كما أوضحنا ذلك ببعض التفصيل من قبل[3]. إن هذه المهمة

---

(1) نحدد دلالة هذه الكلمة (الفكر العربي) هنا بأنها تعني النتاج الفكري الذي يتمثل بأدب السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيك، والفلسفة بالأخص، وكل ما يدخل في نطاق انتاج لغة المفاهيم، أو لغة الصور الخاصة بفنون الشعر والأدب.

(2) ص 40 ـ 41 من الكتاب.

(3) ص 36 ـ 41 من الكتاب.

تتناول ـ بالطبع ـ فضح التشويهات التي تعرّض لها هذا التراث، ونقد التفسيرات الوحيدة الجانب التي لم تتعمق جوهره، بل اكتفت بتفسير ظاهراته تفسيراً مثالياً وغيبياً بمختلف أشكالها، مهملة أخذ هذه الظاهرات في إطار حركة الواقع التاريخي، متجاهلة جذورها الاجتماعية[1] التي وضعت الفكر الفلسفي التراثي في مكانه الخاص من التعبير عن الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الدائم، وإن كان تعبيره عن هذا الواقع يأتي بطريقة غير مباشرة، نظراً لكون الفكر الفلسفي ـ كغيره من الأشكال العليا للوعي ـ له قوانينه الخاصة وطرق تطوره الخاصة، أي أن له استقلاله النسبي[2].

3 ـ دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها، مع الانتباه إلى أن هناك جانباً من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية. فقد يحتل فيلسوف عظيم مرحلة بكاملها، بل قد يحتل أكثر من مرحلة في تاريخ الفلسفة. ولكن، ماذا يعني الفيلسوف العظيم في مثل هذا الحال؟ «إنه يعني ـ في الواقع ـ أن أفكاره تجيء في لحظتها التاريخية كقفزة كيفية في طريق تطور الفكر الفلسفي البشري. غير أنه ما من قفزة كيفية الا وقد مهّد لها وحتمها تطور جرى خلال مدة معينة، طويلة أم قصيرة. لذلك يمكن القول أن كل

(1) وصف ماركس وانغلز مثل هذا التعامل مع الظاهرات الفكرية المجردة من علاقتها بالنشاط العملي. فهما يقولان ان هذه التجريدات إذا أخذت بذاتها، وفصلت عن التاريخ الواقعي، لم تبق لها أية قيمة («الايديولوجية الألمانية»، راجع الترجمة العربية لجورج طرابيشي، دار دمشق 1966، القسم الأول، ص 21).

(2) يستخدم الوجوديون هذا الاستقلال النسبي للفلسفة، فيطالبون بالانطلاق من العالم الداخلي للفلاسفة. والماركسيون يوافقون على ذلك شرط أن لا ينظر إلى العالم الداخلي كجوهر مستقل، بل كشكل خاص معقد من الانعكاس للظروف التي يعيش فيها الفيلسوف. ان محاولة النظر إلى العالم الداخلي للفيلسوف على أنه جوهر مستقل وقمقم لا مخرج منه ولا يدخله النور من العالم الخارجي، تتيح مجالاً لبناء تاريخ الفلسفة بشكل ذاتي مخالف لواقع التعاقب الموضوعي للتيارات والتعاليم الفلسفية المختلفة، بحيث يصبح تاريخ الفلسفة شيئاً هشاً قابلاً لاتخاذ أي شكل كان وفق الإرادات الشخصية.

فيلسوف عظيم يقف على أكتاف سابقيه من الفلاسفة وأفكارهم، وإن لم يكونوا من العظماء، بل قد لا يكونون حتى ذوي شهرة. فهؤلاء هم المداميك في عمارة فلسفته العظيمة. فإذا صح الوصف المجازي للفيلسوف العظيم بأنه قمة الهرم، فإن القمة تكون أعلى فأعلى كلما كانت قاعدة الهرم أضخم وأعرض. والفلاسفة الذين سبقوه، أي أفكارهم، هم هذه القاعدة. وإذا حاولنا تدمير الهرم إلا قمته فقد أبقينا هذه القمة شيئاً تافهاً معلقاً في الفراغ. من هنا كان الأسلوب الأفضل في دراسة التراث أن نراعي هذا التداخل الواقعي بين القضايا الفلسفية في مجراها الموضوعي وبين الأهمية الاستثنائية أحياناً لبعض الشخصيات الفلسفية.

4 ـ تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة. ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل: **الأولى**، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي. وهذه تشمل عصر الجاهلية، وبدء نشأة الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين. **الثانية**، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدريين، والجبريين، ثم الحركة الكلامية المعتزلية. وهذه تشمل العصر الأموي وقسماً من العصر العباسي. **الثالثة**، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الإسلامي (علم أصول العقائد، أي علم الكلام، وعلم أصول الفقه). وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط. على هذا الأساس انقسم الكتاب نفسه نظرياً إلى ثلاثة أقسام، كل قسم منها يختص بواحدة من هذه المراحل الثلاث.

5 ـ تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الأولى للتفكير الفلسفي، ولتشكل الفلسفة العربية ـ الإسلامية بصورتها المستقلة عن أشكال التفكير الأخرى في عصرها.

6 ـ دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءاً عضوياً في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية ـ الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي ـ الإسلامي. لقد انتظمت هذه الشعوب المختلفة البيئات، جغرافياً وتاريخياً وقومياً وثقافياً، في تشكيلة حضارية واحدة ذات خصائص تاريخية جديدة هي نتاج تلك

الحركة التفاعلية الديناميكية النادرة المثال من حيث استجابتها لفعل قوانين الصيرورة بمقاييس عمقيّة وافقية لا تزال الدراسات الاتنوغرافية تختلف في تفسيرها. غير أنه من الممكن أن نجد تفسيراً واقعياً لهذه الظاهرة التاريخية الكبرى في الانقسام الاجتماعي الذي كان يطغى غالباً على الانقسام القومي. ذلك أن هذا الانقسام الاجتماعي قد استقطب معظم التناقضات الرئيسة المتحركة في ذلك المجتمع الجديد. بحيث كانت تتمحور هذه التناقضات عند احتدامها، في كثير من الحالات، حول الصراع بين جبهتين مركزيتين: جبهة المنفردين بالامتيازات الاقطاعية من الأريستقراطية العربية الحاكمة والأريستقراطية المحلية في البلدان المحكومة، تقابلها جبهة المتضررين بهذه الامتيازات والمضطهدين اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً من جماهير المنتجين في الريف والمدينة، أحراراً وأرقاء، على اختلاف أصولهم القومية. تشهد بذلك جميع الانتفاضات والثورات في مختلف أجزاء دولة الخلافة. إذ كان يشارك فيها أناس تختلف انتماءاتهم القومية، في حين تتوحّد أو تتقارب انتماءاتهم الطبقية والايديولوجية. ولعلنا نجد في ثورة القرامطة والثورة البابكية وحركة اخوان الصفاء أوضح الأمثلة على ذلك. إن تمركز التناقضات وأشكال الصراع التناحري في مجال الانقسام الاجتماعي أكثر من تمركزها في مجال الانقسام القومي، في اطار النظام الاجتماعي ـ السياسي الواحد، قد سهَّل عملية التفاعل، ببعديها: العمقي والأفقي، إلى حد كبير. وليس يمكن فهم هذا الواقع إلا بتذكر أساسه السكاني، الذي هو بذاته جزء من العملية التاريخية تلك. نعني به توزع الهجرات العربية، مع الفتح وبعد الفتح، على مختلف البلدان التي أصبحت مشمولة بسيطرة نظام دولة الخلافة، واستيطان هذه الهجرات، ودخول المستوطنين العرب في عملية الانتاج المادي مباشرة، وانصهارهم مع أهل البلاد الأصليين في حركة الصراع الاجتماعي كجزء في هذه الجبهة وتلك من جهتي هذا الصراع. كما أنه ينبغي أن نتذكَّر، بهذا الصدد، أثر اللغة العربية، كأداة اتصال اجتماعي ـ ثقافي وديني، في انتاج ثقافة مشتركة وفَّرت لعملية التفاعل عنصراً نفسياً وفكرياً منحها القدرة على التعمق والامتداد، بل على

الاستمرارية التاريخية، رغم انقطاعها من بعد عن قاعدتهاالمادية وعن جميع المؤسسات الفوقية لهذه القاعدة منذ انحسار سلطة النظام السياسي للدولة العربية ـ الاسلامية عن معظم الأراضي التي جرت فيها عملية التفاعل الكبرى هذه.

7 ـ دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث. إن الكلام في هذا الموضوع يدور على أصالة الفلسفة العربية ـ الإسلامية أو افتقارها لهذه الأصالة. وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين[1]. أما موقفنا في هذه المسألة، نظرياً وممارسة خلال هذا الكتاب، فهو يقوم على النظر إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة ـ التراث، بل نقول أكثر من ذلك: إننا ننظر إلى الفلسفة اليونانية بالأخص كمصدر أساس في هذه الصيرورة. غير أننا نرفض القول أنها المصدر الأوحد أولاً، وأنها المصدر المكوِّن ثانياً. فإن العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعدها العوامل أو المصادر الخارجية. وهنا نعود إلى عملية التفاعل، ولكن من جانبها الثقافي، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الدياليكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي. فإن جدلية التفاعل ليست وحيدة الجانب، وإلا فليس هناك جدلية اطلاقاً. نريد أن نقول بهذا الصدد إنَّ تفاعل الثقافة العربية بوجه عام مع الثقافات الأخرى التي اتصلت بها، بدرجات وأشكال متفاوتة من الاتصال، لم يقتصر أمره على تطوير الثقافة العربية وحدها، بل شمل أثره تطوير تلك الثقافات الأخرى أيضاً. فهذا هو معنى دياليكتيك التفاعل بدقة، وهذا هو واقع الأمر الذي حدث تاريخياً بالفعل. إن ثقافات الشعوب التي انضوت إلى دولة الخلافة العربية ـ الاسلامية، قد أفادت من تفاعلها مع الثقافة العربية

(1) ص 50 ـ 51، 73 ـ 74، 144 ـ 154 من الكتاب.

نهوضاً مزدوج النتائج: من جهة حرّك حيوية الأصول القديمة، ومن جهة أخرى خلق لهذه الثقافات تاريخاً جديداً يستجيب لحاجات التطور الجديد لشعوبها. والشأن نفسه ينطبق على الفلسفة اليونانية عند اتصالها بالفكر العربي ـ الإسلامي، ولكن بشكل آخر. فهذه ـ أي الفلسفة اليونانية ـ أفادت من هذا الاتصال أو التفاعل إفادة مزدوجة أيضاً، إذ هي: **أولاً**، عادت إلى الصلة بالعالم من جديد بعد عزلة انقطعت خلالها عن حركة التاريخ البشري بضعة قرون[1]. وثانياً، اكتسبت، بحضورها الجديد على يد العرب في العالم، حياة جديدة[2] قطعت بها شوطاً بعيداً عن حياتها القديمة في العصور اليونانية والرومانية، لأنها هذه المرة حضرت في عالم تغيَّرت فيه العلاقات الاجتماعية تغيراً نوعياً، بانتقال هذه العلاقات من كونها علاقات عبودية إلى كونها علاقات اقطاعية. أي أن الفلسفة اليونانية صار عليها في عصر العرب الاسلاميين ان تعبر عن قضايا ومشكلات تختلف نوعياً أيضاً عن القضايا والمشكلات التي كان عليها أن تعبر عنها في عصرها القديم. إن هذا الحضور الجديد هو بذاته يشكل عملية تطوير للفلسفة اليونانية بالإضافة إلى كونه عملية انبعاث لها من العزلة عن تاريخ العالم. لقد جاء هذا التطوير لمختلف الثقافات المشار إليها، وللفلسفة اليونانية بالخصوص، تلبية لحاجات العالم الجديد حينذاك. وهي حاجات

---

(1) يمكن القول إن هذا الانقطاع يرَجع إلى العهد الذي اغلق فيه الامبراطور الروماني جوستنيان مدارس أثينا الفلسفية (سنة 529م) إذ لجأت الفلسفة اليونانية إلى عزلتها في مدارس النساطرة في الشرق حتى خرجت من هذه العزلة عند بداية حركة النقل العربية منذ خلافة المنصور (ـ 136هـ/ 753).

(2) لا ننفرد بهذا القول، بل يقوله أيضاً باحثون مثاليون وبرجوازيون أمثال المستشرق الألماني كارل بكر. فهو يصف «حياة تراث الأوائل» في الشرق بأنها «حياة ثانية» لهذا التراث (راجع بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص5)، وعبد الرحمن بدوي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يبحث «دور العرب في تكوين التراث اليوناني» (بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار الآداب، بيروت 1965، ص 92)، وان كان منطلقنا يختلف عن منطلق هؤلاء الباحثين في فهم «الحياة الجديدة» للفلسفة اليونانية.

موضوعية لا ذاتية. أي أن التغير النوعي في العلاقات الاجتماعية إلى شكل أعلى مما سبق، هو الذي اقتضى، بصورة موضوعية، ظهور أشكال للوعي الاجتماعي هي أعلى من أشكالها السابقة. فنحن نبني فهمنا لهذه الحاجات إذن على أساس مادي[1]. بمعنى أن ظروف علاقات الانتاج الجديدة المتطورة كانت تستلزم نشوء معارف عن الطبيعة من شأنها أن تلبي حاجات تطور النشاط الاجتماعي المادي. وهذه المعارف بدورها أخذت تتطور أيضاً جدلياً كلما ازدادت ارتباطاً عملياً بهذه الحاجات. والنتيجة الحتمية لتطور العلوم الطبيعية هي المزيد من فهم قوانين الطبيعة وفهم العالم ككل على أساس مادي. ذلك ما يفسر بروز النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية بصورة أجلى وأعلى مما كانت عليه هذه النزعات للفلسفة اليونانية في حياتها الأولى القديمة. إن هذا المعنى ـ بالتحديد ـ هو ما قصدناه بالقول أن الفلسفة اليونانية اكتسبت، بتفاعلها مع الفلسفة العربية ـ الإسلامية، حياة جديدة، أي تطوراً جديداً.

8 ـ تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الأوسع. وهنا ننطلق منهجياً من مبدأين:

أولهما، إننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخياً. لأنه ليس يدخل في تفكيرنا أو منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب عن تفكير شعب آخر أو «جنس» بشري آخر، والا انتهينا إلى موقف عنصري عرقي أو شوفيني. فإذا كنا نقول بأن للفكر العربي خصائصه المتميزة، فإنما نعني أنه خلال مراحل تطوره، منذ أخريات الجاهلية وبدء نشأة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى، اكتسب خصائص معينة هي ـ في الواقع ـ حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، خلال تلك المراحل، يطرحها على الفكر العربي

---

(1) نختلف بذلك عن أصحاب «نظرية العوامل» البرجوازية التي نشأت في أوائل القرن العشرين، وأشهر القائلين بها «ماكس فيدون» وهي تنفي الدور الحاسم للانتاج المادي في تطور المجتمع، وتعتبره متساوياً مع دور سائر العوامل: الجغرافية، والبيئة الطبيعية، والسكان، والدين الخ..

لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طردياً مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل. إن الأسباب الموضوعية لنشوء هذه الخصائص، بالرغم من أن فاعليتها تخضع لقوانين الآلية[1] الداخلية لحركة تطور الفكر العربي ذاته، ما كان يمكنها مع ذلك أن تجري هذه العملية الا بالعلاقة مع القوانين العامة لتطور الفكر البشري، مرتبطة موضوعياً بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري. ذلك أن فعل القوانين الداخلية لفكر شعب ما بعينه، إنما هو شكل من التحقق الملموس لفعل القوانين العامة ذاتها. على هذا الأساس جاء تحديدنا، في مباحث الكتاب، لخصائص الفكر العربي خلال نشوئها وتطورها من الأبسط إلى الأكثر تعقداً.

ثانيهما، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية ـ الإسلامية بوجه خاص، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام، أي من غير تحديد المكان والزمان. فنحن نسلم، دون جدال، بالحقيقة الواقعية التاريخية من أن هذه الفلسفة (العربية ـ الإسلامية) سلكت في تطورها مجرى معيَّناً أضفى على هذا التطور خاصة متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الاسلامي من وجه، وباستيعاب أشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر. ولكن، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هيغل القائلة بأن الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في إطار خاص منفرد، بمعنى أنها كانت منقطعة الصلة، ضمن هذا الاطار، بالمجرى العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ. إن النظر الشمولي الواقعي يكشف خطأ هذه الموضوعة، ويثبت أن كل فلسفة لا تخرج بتطورها الخاص، مهما اختلفت عوامله وظروفه، عن دائرة الحتميات التاريخية التي تخص تاريخ تطور الفكر الفلسفي بعمومه الزماني والمكاني. نعني بهذه الحتميات: 1 ـ كون تطور كل فلسفة إنما يحدث دائماً بطريق الصراع بين

---

(1) Mécanisme

المادية والمثالية. 2 ـ وكونه يحدث دائماً على أساس الصراع أيضاً بين الدياليكتيك والميتافيزيك (الوضع السكوني). 3 ـ وكون طابعه ومستواه مرتبطين بالطابع والمستوى التاريخي لتطور المعارف العلمية عن الطبيعة. 4 ـ وكون التغيرات الكيفية في تطور الفلسفة تسبق ـ غالباً ـ الانقلابات الاجتماعية والسياسية. وهي ـ أي التغيرات الكيفية ـ تظهر في لحظاتها التاريخية لتصبح أساساً نظرياً لتلك الانقلابات. 5 ـ وكون كل فلسفة لا تظهر إلا بشكل مقولات ومفاهيم، لأن الفلسفة قمة التجريد بين أشكال الوعي الاجتماعي، ولا يمكن التعبير عن التجريد الفلسفي إلا بلغة المقولات والمفاهيم، في حين يظهر الفن بلغة الصور[1].

إن النظر إلى الفلسفة العربية ـ الإسلامية، في ضوء تاريخ تطورها الخاص وفي ضوء الخصائص العامة المشتركة لتطور الفلسفة ككل، يؤدي بنا إلى وضع العلاقة بين هذه وذاك في إطار العلاقة الدياليكتيكية بين الخاص والعام. فكما ان خصوصية الخاص لا تلغي فيه السمات المشتركة بين سائر مشخصات العام، بل تحققها وتؤكدها ضمن هذه الخصوصية، كذلك شأن الفلسفة العربية ـ الاسلامية من حيث العلاقة بين خصوصية تطورها وعمومية الخصائص المشتركة لتطور كل فلسفة. لا نقول هذا من الوجهة النظرية المحض، بل نقوله استناداً إلى رؤية الفلسفة العربية ـ الاسلامية هذه في حركيتها التاريخية ذاتها، وإلى رؤيتها وهي في مجاري الصراع الذي كان محكوماً عليها ان تمارسه من الداخل مع ذاتها ومن الخارج مع خصومها المدافعين عن ايديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر.

إن موضوعة هيغل عن تفرد الفلسفة الشرقية بإطارها الخاص، قد استغلها الباحثون المثاليون والبرجوازيون المحدثون بتطبيقها على الفلسفة العربية ـ

---

(1) تدل الأثار الثقافية للشرق القديم أن هذه الآثار ذات طابع تركيبي تمتزج فيها لغة الصور بلغة المفاهيم (الشعر بالفلسفة: عمر الخيام، المعري مثلاً..). هذا الطابع التركيبي حمل بعض المستشرقين الغربيين، على الحكم بأن الفلسفة غير موجودة في تلك الآثار الثقافية الشرقية. لكن الأمر الذي يحدد المسألة هنا هو مدى وجود المقولات والمفاهيم. وبما أننا نلحظ في تلك الآثار آراء فلسفية تتخذ، رغم طابعها التركيبي، شكل المفاهيم، فليس ما يمنع تصنيفها مع الفكر الفلسفي.

الاسلامية، لوضع هذه الفلسفة في اطار من «الخصوصية» المغلقة عن تاريخ الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية. فالخلاف إذن في مسألة العلاقة بين «خصوصية» تراثنا الفلسفي وبين الخصائص العامة المشتركة لتطور الفكر الفلسفي العالمي، ليس هو خلافاً منهجياً وأكاديمياً بقدر كونه خلافاً ايديولوجياً بالأساس.

ـ 17 ـ

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطة هنا لدراسته: **ما هويَّته؟** إن له «خصوصية» تاريخية دون جدال، وإن اختلف الرأي ـ كما سبق ـ في أبعاد هذه «الخصوصية»: هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تندرج في إطاره وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان؟ ولكن، إلى من تنتسب هذه «الخصوصية»، أو إلى ماذا تنتسب، واقعياً، تاريخياً، موضوعياً: أهي نتاج عربي فتسمى «فلسفة عربية»، أم نتاج إسلامي من كل قوم فتسمى «فلسفة إسلامية»؟ ثم، ما معنى كونها نتاجاً عربياً أو إسلامياً: هل معناه أن منتجيها عرب دماً ونسباً خالصاً، أو أن المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها، أم أن المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي، إلى معنى الانتماء الفكري ـ اللغوي، أي أن الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والأداة التعبيرية لهذا المضمون؟

هذه المسألة، بوضعها العام، مطروحة للبحث والجدل منذ أخذت الدراسات الحديثة طريقها إلى معالجة هذا التراث. أما عند المتقدمين من المؤلفين العرب، فيبدو أن المسألة لم تكن مطروحة اطلاقاً، لأننا لا نجد في مؤلفاتهم وصفاً معيناً لفلسفة التراث ذاتها. وهذا يشير إلى أنهم لم يكونوا يرون حاجزاً بينها وبين تاريخ الفلسفة العام حتى عصرهم. ويبدو أن هذه النظرة بقيت هي المسيطرة حتى عهد ابن خلدون. فقد عبَّر عنها ببراعة في قوله عن العلوم العقلية بأنها «طبيعية للانسان من حيث أنه ذو فكر، فهي

غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[1]. كل ما نجد عند المتقدمين بعض التسميات لفلاسفة التراث، مثل تسميتهم بـ «فلاسفة الإسلام»[2] والغزالي يسميهم «المتفلسفة في الإسلام»[3]. أما ابن خلدون فيسميهم «النظّار من أهل الإسلام»[4]. ولكن هذه التسميات لا تدل على انتماء فلسفتهم، بل لا تدل إلا على انتماء أشخاصهم إلى المجتمع الذي تكوّن تحت راية الإسلام، وليس فيها دلالة على كون هذه الفلسفة تمثل العقيدة الاسلامية. ولولا ذلك لما كان مصطفى عبدالرازق فهم من عبارة «فلاسفة الاسلام» أن «هؤلاء المشتغلين بالفلسفة في ظل الإسلام، من مسلمين وغير مسلمين يسمون «فلاسفة الاسلام»، ولما اضطرّ للاعتراف بأن فلسفتهم تسمى فلسفة اسلامية «بالمعنى الاصطلاحي»[5] أي لا بالمعنى الديني، مع أنه كان حريصاً على استخدام هذه العبارة لدعم تسميتها فلسفة اسلامية» بالمعنى الأخير. وهكذا شأن تسمية المؤرخين المتقدمين للفيلسوف الكندي بـ «فيلسوف العرب» حيناً وبـ «فيلسوف الاسلام» حيناً آخر، دون أن يقصد أن الكندي أنشأ «فلسفة عربية» أو «فلسفة اسلامية» بمعنى الانتماء «الجنسي» أو الديني، بل كل ما قصدوه هو ما عبَّر عنه القاضي صاعد في

---

(1) ابن خلدون، المقدمة. طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956، ص 860.

(2) الشهرستاني في «الملل والنحل» جعل عنوان الفصل الرابع من الجزء الثاني هكذا: «المتأخرون من فلاسفة الاسلام». وابن سبعين (613 ـ 669هـ) وصف الفارابي بأنه «أفهم فلاسفة الاسلام» (راجع، احصاء العلوم للفارابي، مقدمة عثمان أمين، ص 38). واستعمل القفطي في «أخبار الحكماء» عبارة «حكماء الاسلام»، وهي العبارة التي جعلها البيهقي اسماً لكتابه الذي طبع في لاهور 1951 باسم «تتمة صوان الحكمة» (راجع مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 18).

(3) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1955، ص 63.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص 865.

(5) مصطفى عبدالرازق، التمهيد. . ، ص 19.

قوله أنه «لم يكن في الاسلام (يقصد في البلدان الاسلامية) من أشتهر بعلوم الفلسفة فسموه فيلسوفاً غير يعقوب (الكندي)»[1]. إذن، ليس في مؤلفات المتقدمين ما يحدد «هوية» فلسفة التراث. أما المستشرقون والمحدثون العرب فقد أثاروا في هذه المسألة جدلاً لم ينحسم عندهم بعد. غير أن الجدل بينهم ينحصر في جانب واحد من المسألة، هو «جنسية» هذه الفلسفة ـ إذا صح التعبير ـ أي تحديد انتمائها إما «للجنس» العربي، أو إلى أكثر من «جنس» بشري في دولة الخلافة، ولم يفكروا في تحديد هذا الانتماء على أساس مضمونها الفكري وعلاقة هذا المضمون بالواقع الاجتماعي.
فهم يذهبون في هذه المسألة مذهبين كلاهما وحيد الجانب: مذهب يقول إنها «فلسفة عربية» لأنها مكتوبة باللغة العربية، وآخر يقول إنها «فلسفة اسلامية» لأن أغلب ممثليها ليسوا من أصل عربي[2]. فالمسألة لدى كلا المذهبين تقف عند ظاهرة واحدة من الظاهرتين وتبقى الثانية مهملة كأنها غير موجودة. أو كأنها ليست ذات شأن. ثم أن المسألة تبدو، في هذا الخلاف، أنها مسألة شكلية من حيث اللغة، وسطحية من حيث الانتماء إلى هذا الأصل، أو ذاك من أصول البشر. إنها أبعد من ذلك وأعمق. فليست كتابة هذه الفلسفة باللغة العربية ـ بمظهرها الشكلي وصورها المعجمية ـ هي المسألة، وليست هي أيضاً أن يكون أغلب ممثلي هذه الفلسفة من أصل غير عربي أو يكونوا من أصل عربي، بالمعنى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي. بل ينبغي النظر إلى الأمر الجوهري الذي يكمن ـ أولاً ـ في أن فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها، ويكمن ـ ثانياً ـ في أن الذين يمثلون هذه الفلسفة ينتمون إلى أكثر من لغة واحدة لأكثر من

(1) القاضي صاعد الأندلسي، طبقات الأمم. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912، ص52.

(2) راجع، عبدالرازق، التمهيد.. ص18 ـ راجع عثمان أمين، مقاله «أصالة الفلسفة الإسلامية ورسالتها» (أعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر، المجلد. 10، ص1 ـ 8) ـ راجع أيضاً جميل صليبا، «بحث في الفلسفة الإلهية عند ابن سينا» (بالفرنسية)، ص54 ـ 55.

شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة ـ أو دول ـ مشتركة، فارتبطت بالإسلام لا من حيث هو دين فحسب، بل من حيث تاريخيته أساساً، أي من حيث أصبح عنواناً لنظام اجتماعي تاريخي. فالموقف العلمي هنا يفترض الأخذ بكلتا الظاهرتين من جهة أولى، والبحث ـ من جهة ثانية ـ عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد، بل فيهما مجتمعتين في وحدة. فما هو هذا الجوهر الكامن في وحدة الظاهرتين؟

يجب النظر أولاً في موقع اللغة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الأشمل، وفي ضوئه يتحدد موقعها من التراث الفلسفي، بمعناه الخاص. إنها ـ كلغة ـ ليست سوى أداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية تاريخية معينة. فهي ـ بهذه الصفة ـ أداة اجتماعية. صحيح أن اللغة تتكوّن وتنمو وتتطور بقوانين آليتها الخاصة بها التي هي أكثر استقلالية من محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه، ولكن ذلك لا يعني أن قوانين هذه الآلية الداخلية الخاصة باللغة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتين هي أداة التعبير عنهما. إن الأمر على العكس. فهي تاريخية، أي أنها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو أيضاً لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين. هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد: فبقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي ـ السياسي لدولة الخلافة، كانت هي ـ أي اللغة العربية ـ محكومة، بالضرورة، أن تستوعب ـ في قاموسها وفي فيلولوجيتها(*) ـ تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي أيضاً لها تاريخيتها. إن النظر إليها من هذا الجانب يكشف أنها كانت تتحرك بكل طاقاتها الفيلولوجية والتعبيرية لتتفجَّر عن «معجمية» جديدة تضطلع بمهمة حمل الأفكار التي تنتجها بنية العلاقات الاجتماعية العربية ـ الاسلامية ـ

(*) تعبير يوناني يقصد به علم اشتقاق الكلمات واستنباطها. (الناشر).

خلال العصر الوسيط. إن قوانين حركتها الوضعية (الاشتقاق، النحت، التعريب الخ..) كانت تستجيب بطواعية لاحتواء كل أشكال الوعي الاجتماعي الملائم لتلك البنية. من هنا يحق القول أن «معجمية» اللغة العربية ونظامها الغراماطيقي(*) الموروثين عن عصر الجاهلية، ليسا هما اللغة العربية التي تحمل لنا فكر التراث وفلسفة التراث: تلك لها بنيتها البسيطة الملتصقة بتاريخ المجتمع العربي القبلي البسيط. أما هذه فلها بنيتها المركبة على مثال تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي المركب بأكثر من معنى للتركيب، أي بجملة متشابكة متفاعلة من المركبات الاقتصادية ـ الاجتماعية، والسياسية والثقافية والديموغرافية(**). ونؤكد كلمة «الديموغرافية» هنا، لأن هذا المركب البشري كان له دور تاريخي عظيم الأثر في عملية تطور علاقات الانتاج بخصائصها النمطية المتميزة تاريخياً، وفي عملية تشكيل الفكر ـ التراث المعبر عن البنية الاجتماعية لتلك العلاقات. إن المركّب العربي ـ الاسلامي الذي يشير إلى تلك التجربة التاريخية المتكاملة من تفاعل الطاقات البشرية لشعوب عدة في ممارسات النشاط الاجتماعي والنشاط المعرفي، قد أضفى على هذه الممارسات المشتركة لقوى الانتاج المادي والروحي (الفكري)، سمات جديدة تتميز بشكلها التاريخي في حقل العلاقات الاجتماعية وفي حقل العمل الفردي معاً، كما تتميز ـ في إطار هذا الشكل التاريخي ـ باللغة المشتركة التي استوعبت نتاج تلك التجربة بقدرة تكاد تكون خارقة. إن هذه اللغة المشتركة (اللغة العربية) قد انصهرت في بنيتها المعجمية والفيلولوجية والغراماطيقية وفي بنيتها التعبيرية، مجموعة من العلاقات هي حصيلة تاريخ ذلك التفاعل الصاخب بتناقضاته الكثيرة التنوع، والكثيرة التعقد. ولكنه التفاعل الذي وجد الاطار لوحدة تلك التناقضات، على الصعيد الفكري، في ممارسات الفكر الفلسفي بوجه خاص. ذلك بسبب من كون الفكر الفلسفي هو أكثر أشكال الوعي الاجتماعي مقاربة للنظر في معضلات الكون والمجتمع

(*) تعبير يوناني يقصد به ما نسميه اليوم قواعد اللغة من صرف ونحو واعراب.. (الناشر).
(**) يستعمل أحياناً تعبير (علم السكان) وأصل الكلمة يوناني. (الناشر)

والفكر من منطلقات ومواقف لا يمكن فيها الحياد إزاء ما يجري في العالم الخارجي من تناقض وصراع. إن ما نسميه الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الاطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي ـ الاسلامي مسجلاً بهذه اللغة المشتركة، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع. إن العلاقات الداخلية لهذا الفكر نشأت في نطاق تصوراته لمفاهيم الإسلام الكونية والاجتماعية، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين هذه المفاهيم نفسها بوضعها المجرد وبصورتها كمبادىء مطلقة وثابتة، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية المتحركة. وفي وسط هذا الصراع ذاته تحوّلت تلك المجموعة من العلاقات الداخلية للفكر العربي ـ الاسلامي إلى أشكال ايديولوجية، تعبيراً عن التمثل الناضج لحركة الصراع هذه في مستواها الفكري. ويمكن أن نحدد بدء التجليات الأولى لهذا التحول بالظاهرة المسماة بـ «القدرية» والتفاعلات التي احدثتها هذه الظاهرة في الأوساط الفكرية والأوساط الاجتماعية المناهضة آنئذ لحكم الأمويين ولايديولوجيتهم القائمة على الجبرية. ثم أخذت هذه التجليات تتبلور مرحلة مرحلة: وجدت شكلها المتطور أولاً في فكر المعتزلة، ثم وجدت أشكالها العليا في مجالين متوازيين: الفلسفة، والتصوف الفلسفي. وخلال ذلك برزت عند «اخوان الصفاء» بشكل آخر تتداخل فيه معالم الفلسفة ومعالم التصوف الفلسفي على غير انسجام واضح.

إن الاستنتاج الذي نريد أن نستخلصه من كل ذلك هو الآتي: لم تكن اللغة العربية أداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية ـ الايديولوجية، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية. ذلك أن هذه اللغة، خلال تمرّسها بالتعامل مع كل الظاهرات المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الأسيوي والأفريقي حتى العالم الأوروبي، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة، أبعاداً فكرية لكل تلك الظاهرات، بحيث أصبحت معلماً حيًّا من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة ـ موضوعياً ـ وأسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي.

لسنا نجد، حتى الآن، تحديداً وصفياً مكثَّفاً لهذا التاريخ المشترك أدق من وصفه بالتاريخ العربي ـ الإسلامي. فليست كلمة «العربي» فيه تعني الانتماء بالدم والنسب الخالصين، لأن هذا النوع من الانتماء أصبح في العالم شيئاً خارج التاريخ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للأشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الأشكال وصنع تاريخها الكامل. من هنا تكون كلمة «الاسلامي» في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها، وإشارة إلى هذه الشعوب ذاتها. ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالتها الحضارية، لا بدلالتها الدينية، من حيث أن صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقي والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام. ولم يكن يعني هذا الارتباط قط أن الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد. فإنه من المعروف تاريخياً أنه كان فيهم من يدينون بمعتقدات أخرى كثيرة: مسيحية، ويهودية، وصابئية، ومزدكية وغيرها. فالوصف بـ «الاسلامي» هنا لا يشير إلا إلى المدلول الاجتماعي ـ التاريخي.

إذا كان التحديد الوصفي الوحيد، حتى الآن، لهذا التاريخ هو أنه عربي ـ إسلامي بالمعنى ذاك، فان تراثه الفكري بمختلف أشكاله، هو بالضرورة عربي ـ اسلامي. حتى لغة هذا التراث، وفقاً لتحليلنا السابق، هي عربية ـ إسلامية. وهنا تكشف فلسفة التراث عن «هويتها» الواقعية ـ التاريخية. فهي ليست عربية صرفاً، وليست اسلامية دينية، وليست اسلامية تاريخية صرفاً. هي فلسفة عربية ـ اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا إليه. ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب.

ما قبل نشوء
النظر الفلسفي

الفصل الأول

في الجاهلية

أ ـ الجاهلية بين مرحلتين

1 ـ الإطار التاريخي للبحث

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية[1] في موضوع بحثنا، كنقطة ابتداء، فان المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الأولية التاريخية للأشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظاهرات الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم. وهي هذه الأشكال التي تكونت منها المعالم الأولى لما قد يجوز أن نسميه الفكر العربي أو الثقافة العربية في مرحلة ما قبل الاسلام من تاريخ العرب. إنَّ نقطة الابتداء هذه ستساعدنا في رؤية المسار التاريخي لهذا الفكر منذ

---

(1) تسمية عصر ما قبل الاسلام بالعصر الجاهلي، هي تسمية إسلامية استندت إلى الآية القرآنية: «اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية» (سورة الفتح: 48، الآية 26). وكلمة الجاهلية ـ كما تدل الآية ـ تشير إلى مضمون اخلاقي سلوكي، فليس المقصود بها إذن معنى الجهل المضاد للمعرفة. يدل على ذلك أيضاً ما ورد عن النبي من أن أبا ذر عيّر أمامه رجلاً بأمه، فقال ـ أي النبي ـ لأبي ذر: «إنك امرؤ فيك جاهلية». وقد قسم الاسلاميون الجاهلية إلى: جاهلية أولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد (راجع جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت 1968، ص 40).

بداياته، لتكون هذه الرؤية أساساً لتكوين فكرة شمولية، في ما بعد، عن وجوه التطورات التي سيمر بها هذا المسار عبر الكثير من التقطعات أو القفزات أو التحولات في تاريخ العرب بعد الإسلام.

غير أن هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا، يستلزم بالضرورة منطلقاً آخر غير مباشر. نقول: **بالضرورة**. لأن هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الأساس في محاولة الاستجلاء الفكرية أو الثقافية. نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية، وفي الأسس المادية المكونة لهذه البنية والأشكال والظاهرات التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي. ولكن الكلام على هذه البنية وأسسها المادية وأشكالها وظاهراتها، إنما يتحدد هنا بحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار بحثنا في هذا الفصل. وهو تاريخ المرحلة الأخيرة من العصر الجاهلي. ذلك أن تاريخ العرب قبل الإسلام يتألف من مرحلتين رئيستين. ويكاد يكون متفقاً عليه بين المؤرخين والباحثين أن حدود المرحلة الأخيرة، التي هي الإطار التاريخي لبحثنا هنا، لا تبعد في زمن الجاهلية إلى ما قبل القرنين: الخامس والسادس للميلاد. فان مختلف المؤلفات التاريخية والدراسات الاستشراقية وغير الاستشراقية التي عنيت بتاريخ شبه الجزيرة في الفترة المتصلة بظهور الاسلام، إنما تتكلَّم على هذه الفترة ضمن هذين القرنين. إن هذا التمهيد يستند إلى أساس واقعي. وربما صح ذكر حقيقتين كدليل على هذا الأساس:

الأولى: إن الشعر الجاهلي الذي لا يزال يعد المصدر الأوثق لدراسة تلك الفترة، لم يعرف مؤرخو الأدب العربي منه ما هو أقدم من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام[1]. إن هذه الحقيقة ذات صفة تاريخية جديرة أن تعتمد في تحديد المرحلة التي نحن بصددها. ذلك أن هذا الشعر، بما يحمل من صور ومواقف وعلاقات وصفات للأشياء ومن نظرات إلى العالم، لا ينطبق الا على ما نعرفه عن الحياة العربية القبلية في الفترة

(1) أحمد أمين، فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط8 سنة 1961، ص 58.

الأخيرة من العصر الجاهلي، ولا نجد فيه انعكاسات عما كشفته الوثائق الاثارية وكتابات المؤرخين الأغارقة والرومان الكلاسيكيين من أشكال الحياة الجاهلية القديمة أو ما كان منها قبل القرن الخامس الميلادي. وإذا كان من الصحيح القول بأن الأشكال المتطورة التي يبرز بها الشعر الجاهلي المعروف لدينا حتى الآن، تنبىء عن تاريخ طويل مرت به هو أبعد من الزمن الذي يرجع إليه أقدم شعر جاهلي وصل إلينا، فإنه من الصحيح أيضاً القول بأن عدم وصول ما هو أقدم من ذلك إلينا ينبىء كذلك عن علاقة تاريخية لها حدودها الزمنية بين هذا الشعر الذي نعرفه والفترة التي يعنى بها الاسلاميون عناية خاصة من تاريخ العرب قبل الإسلام. لذا يمكن قياس هذه الفترة زمنياً بمقياس زمن هذا الشعر.

أما الحقيقة الثانية، فهي حاصل المقارنة بين الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة خلال القرنين الخامس والسادس وبين هذه الظاهرات في ما قبل ذلك. إن هذه المقارنة، استناداً إلى الكشوفات التاريخية، تضع فارقاً في انماط تلك الظاهرات بين المرحلتين. ويمكن تصور هذا الفارق على النحو الآتي:

ـ خلال القرنين الخامس والسادس، كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي الذي يقسم السكان إلى وحدات من القبائل ينتظم كل وحدة منها رابط النسب في الغالب ورابط التحالف أحياناً، مع استقلال هذه الوحدات بعضها عن بعض، ومع فقدان المؤسسات السياسية الجامعة بينها، وعدم اعتراف الواحدة منها بسلطة من خارج القبيلة. ومن جهة أخرى، كان اعتماد تربية الابل وسيلة رئيسة للعيش والانتاج لدى غالبية القبائل، إضافة إلى كون بعضها يعتمد الزراعة حيثما تتوفر أسبابها الطبيعية، كما في اليمن وحضرموت وسواحل عمان وبعض مدن الحجاز (الطائف، يثرب وما حولها)، وكما في اليمامة والواحات. لذلك كان طابع الترحل الملازم للحياة البدوية هو الغالب، وطابع الاستقرار الملازم للحياة الزراعية هو الأقل. هذه اللوحة سنرى، في ما بعد، ان عوامل جديدة ستحدث فيها تغييرات تؤدي إلى تفكيك نسبي في نظامها. ولكن هذه التغييرات لا تنفي الطابع الأساس للمرحلة التاريخية ككل.

ـ أما قبل القرنين الخامس والسادس، فان المعطيات المتوفرة للباحثين والأثاريين والمؤرخين في العصور الأخيرة[1]، تقدم دلائل لا تدع مجالاً للشكل في أن أقساماً من شبه الجزيرة (الأقسام الجنوبية بالأخص) عرفت مستويات متقدمة نسبياً من تطور الزراعة والري الاصطناعي والمنشآت المعمارية والمؤسسات السياسية (الدولة) وشكل تقسيم العمل (انقسام السكان إلى زراع ومربي ماشية وصناع حرفيين). وقد شهد القرن الخامس بقايا من هذه الظاهرات في حالات التدهور[2]. ويبدو أن انغلز كان قد ظفر، في منتصف القرن التاسع عشر، ببعض تلك المعطيات حين قال في رسالته إلى ماركس (المؤرخة في 24 مايو 1853): «يبدو أن العرب، حيثما وجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب الغربي، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان المصريون والأشوريون الخ. تدل على ذلك منشآتهم المعمارية»[3].

2 ـ انقطاع تاريخي

إن هذا الفارق بين المرحلتين يكشف أن تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره ربما كان لها امثالها في مراحل سابقة أيضاً. ومن المرجح ان مثل هذا الانقطاع صدر: أمَّا عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم، ما اندثر منها

(1) توافرت هذه المعطيات بفضل بعوث الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن بخاصة، إضافة إلى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في القرون الوسطى. إن هذه جميعاً تضع أمامنا لائحة من المكتشفات والأخبار تدل على حضارة اليمن القديمة، كالنقوش الكتابية على الحجر والمعادن والآثار المعمارية والسدود (راجع السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، دار النهضة العربية، بيروت 1970، ص 14 ـ 56).

(2) نشير بذلك إلى الدولة الحميرية الثانية التي تأسست في نهاية القرن الثالث وأخذت تتعرض للتصدع منذ غزو الأحباش لليمن سنة 340م، ثم سقطت نهائياً سنة 525م (المرجع السابق، ص 146 ـ 152).

(3) ماركس ـ انغلز، المؤلفات، الطبعة الروسية 1962، المجلد 38، ص210.

وما بقي له أثار تدل عليه كدول: المعينيين (1300 ـ 630ق.م)، والسبئيين (800 ـ 115ق.م)، والقتبانيين[1]، والحميريين (115ق.م ـ 525م) وأمَّا من أثر الصراع بين هذه الدول من جهة، وبينها وبين الدول الخارجية بأشكال متنوعة، من جهة أخرى،[2]. وإذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بليابيف لا يجزم بمعرفة «الأسباب ـ المادية والروحية ـ التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في أثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين 300 و525 للميلاد»[3]، فإنه يقدم هو لنا، إضافة إلى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع[4]، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن أن تصل بنا إلى حد الجزم بأن الأسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور، تبدأ بما أدت إليه أحداث الغزو الأجنبي وأحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية

---

(1) الدولة القتبانية عاصرت كلا من الدولتين: المعينية، والسبئية، وسقطت حوالى عام 25ق.م. كانت عاصمتها في الموقع المعروف الآن باسم كحلان في وادي بيحان قريباً من باب المندب (راجع السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص 140، الهامش 1).

(2) صارع السبئيون الدولة المعينية أيام ضعفها حتى قضوا عليها، ثم خاضت الدولة السبئية صراعاً داخلياً مع رؤساء القبائل والإمارات الطامعين بالسلطة وواجهت ثورات محلية عدة، إلى جانب أنواع من الصراع الخارجي: بدءاً من سعي البطالسة في مصر لاحتكار التجارة الشرقية، حتى التدخل الأجنبي في شؤونها حين انهكتها الاضطرابات الداخلية واضعفت وضعها الاقتصادي، إلى ان فقدت السيطرة على البحر الأحمر وسواحل أفريقية وانتقلت التجارة البحرية إلى أيدي اليونان والرومان. وكذلك شأن الدولة الحميرية. فقد واجهت حملة غزو رومانية عام 24ق.م، واحتلالاً حبشياً عام 340م، كما واجهت تحول التجارة من مأرب إلى الطريق البحرية عبر البحر الأحمر واستئثار الرومان بالتجارة البحرية. كل ذلك أدى إلى اهمال ترميم سد مأرب حتى تهدم وحصلت الهجرات وتخربت الزراعة (المرجع نفسه، ص136، 141، 142، 147، 151، 152).

(3) ي.ا. بليابيف، العرب والاسلام والخلافة العربية، ص 91.

(4) راجع جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، بغداد 1950 ـ 1959، ج.3، ص159.

الكبرى، واختلال في رعايتهم سد مأرب[1] الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة، إذ هاجر الأزد (الغساسنة) إلى نواحي الشام، وهاجر التنوخيون إلى البحرين، وهاجر المناذرة إلى العراق ما بين الحيرة والانبار[2]. وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح أن يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية.

3 ـ وحدة القطع والاستمرارية

غير أن المقصود بالقطع هنا ليس مفهومه السكوني (الميتافيزيقي)، أي القطع المطلق لحركة التطور في احدى مراحله، ثم البدء في المرحلة اللاحقة من نقطة الصفر، أي البدء المطلق أيضاً. بل نقصد هنا مفهومه الدياليكتيكي، وهو المفهوم الذي يعتبر القطع جزءاً من خط الاستمرارية نفسها. إن فهم العلاقة الدياليكتيكية على هذا النحو بين القطع والاستمرارية في حركة تطور المجتمع البشري، يرجع إلى الأساس العلمي لمفهوم الحركة ذاتها في الطبيعة والمجتمع والفكر جميعاً. وهو الأساس القائم على وحدة التناقض الداخلي لقانون الحركة. هذا التناقض الذي بنى عليه زينون الايلي (489ق.م ـ؟) انكاره المطلق لوجود الحركة، استناداً إلى ما أدركه، بحق، من الطابع المتناقض للتفكير في مسألة الحركة[3]، دون أن يستطيع حل

(1) يرجع بناء هذا السد إلى عهد ملك سبأ «سمه على ينف» الذي انشأه على فم وادي ذنه في مأرب عام 650ق.م (السيد عبد العزيز سالم، ص 129).

(2) المرجع السابق، ص14.

(3) كان زينون يرى ان الحركة غير معقولة، مع اعترافه بأن المعرفة الحسية تقضي بوجود الحركة، ولكنه لا يعترف بصحة المعرفة الحسية. أما الفكر (المعرفة العقلية)

مشكلة هذا التناقض على الأساس الذي اعتمده الموقف الدياليكتيكي. فان الحركة، من وجهة نظر هذا الموقف، ليس الخيار بين التفكير فيها كشيء متقطع فقط، أو كشيء غير متقطع فقط، أي الخيار الأحادي الجانب، بل هناك الخيار الثالث الذي ينظر إلى الحركة انها عبارة عن وحدة التقطع وعدم التقطع معاً. أما «السهم» الذي يتحدث عنه زينون، فإنه ـ بناء على هذا الخيار الأخير ـ يكون موجوداً وغير موجود في النقطة المعينة نفسها وفي اللحظة المعينة نفسها. وهكذا في كل نقطة وكل لحظة على خط «السهم» الزينوني[1]. والأمر نفسه يجري في مثال اخيلوس والسلحفاة[2]: فلو أن الحركة هي التقطع فقط ـ كما كان يفكر زينون ـ لكان افتراض عدم امكان اخيلوس اللحاق بالسلحفاة صحيحاً. غير أن فهم الحركة بكونها

= فيقع في التناقض حين يفكر في الحركة. بمعنى أنه لا يمكن التفكير فيها الا بصفتها التناقضية بين السكون والتحرك (في نقطة معينة في لحظة معينة توجد ولا توجد) وهذا يعني التناقض في التفكير نفسه حين يفكر فيها بهذه الصفة، أو يعني التناقض المنطقي الشكلي في التفكير بالحركة. ولهذا هي ـ الحركة ـ غير معقولة، إذن هي غير موجودة. أوضح زينون منطق تفكيره هذا خلال براهينه الثلاثة باسم (ابوريات): مثال السهم، واخيلوس والسلحفاة، ومثال تجزؤ مسافة ما أثناء قطعها إلى انصاف غير متناهية (راجع هذه الأمثلة، البراهين في قصة الفلسفة اليونانية: أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ط2، القاهرة 1935، ص 46 ـ 47).

(1) لاثبات بطلان الحركة تصور زينون سهماً ينطلق في الفضاء، وقال ان هذا السهم لا بد ان يكون في أية لحظة زمنية، خلال انطلاقه، ثابتاً في نقطة معينة، لأنه لا يمكن ان يكون، في لحظة واحدة، موجوداً في مكانين اثنين. وإذا كان السهم في كل جزء زمني ساكناً في نقطة بعينها، لزم ان يكون في مجموع الأجزاء الزمنية ساكناً أيضاً، لأن استمرار السكون لا ينتج غير السكون، فلا حركة إذن.

(2) وبطريقة أخرى حاول زينون نفي وجود الحركة فتصور رجلاً (سماه اخيلوس) يسابق سلحفاة، وافترض ان السلحفاة تقدمت الرجل عشرة امتار منذ البدء، بناء على أن سرعة الرجل تعادل عشرة أمثال سرعة السلحفاة: حين بدأ الرجل السير وقطع العشرة أمتار الفاصلة بينه وبينها وجدها تقدمت متراً واحداً، أي عشر المسافة التي قطعها هو، فلما قطع هذا المتر كانت هي قطعت عشر المتر، فإذا قطع هذا العشر تكون تقدمت جزءاً من مئة من المتر.. ويظلان هكذا إلى غير نهاية دون أن يلحق اخيلوس السلحفاة.

وحدة النقيضين: التقطع وعدم التقطع (الاستمرارية)، يجعل لحاقه بالسلحفاة ممكناً.

إن هذا المفهوم الدياليكتيكي للحركة ينطبق على الحركة التاريخية لتطور المجتمع، ولتطور الفكر، بالطريقة نفسها التي ينطبق بها على الحركة في الطبيعة. فالتاريخ: تاريخ المجتمع وتاريخ الفكر كلاهما، عبارة عن وحدة للتغيرات الكمية والتغيرات الكيفية، أي وحدة التقطع والاستمرارية في خط هذه التغيرات. إذن، فهذا هو معنى القطع الذي قلنا إنه حدث في تاريخ العرب قبل الاسلام بين المرحلة الجاهلية الأخيرة والمراحل التي سبقتها. أي أن ذلك لم يكن من نوع القطع المطلق. فإن خط استمرارية التطور في المجتمع العربي لم ينقطع كلياً، بل الذي حدث لا يزيد عن كونه جزءاً داخلاً في وحدة سياق هذا التطور الدياليكتيكية. والواقع التاريخي يثبت ذلك. وهو ـ أي هذا الواقع التاريخي يتجلى في ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الأخيرة، نلخصها الآن بايجاز لكي نعود إليها ـ بعد ـ في معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة:

1 ـ ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد البضاعي، حتى التبادل النقدي. ومن أبرز هذه العلائم: تقلص المشاعية البدائية، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

2 ـ بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن أساسها القديم، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط، إلى أساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس إلى جانب الوضع القبلي التقليدي.

3 ـ زوال الوضع الأمومي (الطوطمي)[*][1] في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الأبوية (البطريركية)[2].

(*) الوضع الأمومي يمثل فقط جزءاً من الطوطمية. والطوطمية هي شكل من عبادة أصنام خشبية أو حجرية كان الناس يعتقدون أنها تتمتع بقوى خارقة ويعبدونها. (الناشر).

(1) Totémisme.

(2) Paternalisme. إن بعض عادات الزواج وأشكاله في الجاهلية الأخيرة يمكن أن تكون دليلاً على أن بلاد العرب عرفت في القديم نظام الأمومة.

إن شيئاً من هذه الظواهر لا يمكن ـ من وجهة نظر المادية التاريخية ـ ان يوجد في مجتمع ما دون أن يكون مسبوقاً بتطور تاريخي طويل الأمد قطع خلاله المراحل الضرورية للوصول إلى المرحلة التي تحتم وجوده كنتيجة لذلك التطور. أي أن وجود هذه الظواهر في مجتمع المرحلة الأخيرة للجاهلية العربية دليل مادي تاريخي على أن هذه المرحلة لم تكن من نوع البدء المطلق المسبوق بالقطع المطلق عن المراحل التي سبقتها من تاريخ العرب قبل الإسلام، بل الواقع إنها نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي جرت في خط واحد، أو في وحدة دياليكتيكية، مع أشكال من التقطع، لا شكل واحد فقط. على أن هذا الواقع ليس مصادفة اتفق حصولها في تاريخ العرب قبل الإسلام كشذوذ عن القاعدة في تاريخ تطور المجتمع البشري، بل كان ظاهرة حتمية من ظاهرات القانون العام لتاريخ المجتمعات البشرية. فان هذا التاريخ لا يجري في استمرارية مطلقة، ولا في قطع مطلق، بل في وحدة من هذين معاً.

4 ـ دلالة اللغة والشعر الجاهليين

إضافة إلى الظواهر الاقتصادية والاجتماعية السابقة، يجب النظر إلى الأهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الأخيرة للجاهلية هما على مستوى متطور يكاد يتخطى مستوى النظام الاجتماعي القبلي في تلك المرحلة، بالرغم من كونهما ـ أي اللغة والشعر ـ يحملان انعكاسات أمينة لمختلف ظاهرات هذا النظام. وسنرى في ما بعد أن البنية اللغوية والصفات الفيلولوجية والبنية الأسلوبية للغة الشعر والنثر الجاهليين في القرن الخامس والسادس للميلاد، لا يمكن أن يتصور المرء ـ الا من وجهة نظر لا تاريخية ـ أنها كلها ولدت من نقطة الصفر في هذين القرنين. لقد ظهر الإسلام في شبه الجزيرة فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها وتفسيراتها للعالم وتشريعاتها، حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك، سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات الجديدة غير المباشرة التي خضعت، بطواعية مدهشة، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة بكل ما حملت من مبادىء

وعقائد وتشريعات. أي أنه وجد أداته اللغوية والبيانية الناضجة لا للتعبير عن الظروف التاريخية الناضجة لظهوره فحسب، بل للتعبير عن احتمالات الظروف التاريخية الآتية بعد ظهوره كذلك. إن اللغة القرآنية الرفيعة البيان حتى أعلى مستويات البيان العربي، هي احدى أهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الاسلام، مع القطع الدياليكتيكي في خط هذه الاستمرارية نفسها. إنَّ هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة، بل هي ـ بجوهرها ـ ظاهرة اجتماعية. وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية. فهل يصح في العلم أن تكون هذه اللغة وأن يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعراً أو نثراً، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الإسلام؟ إنَّ المنطق العلمي يرفض ـ باطلاق ـ مثل هذا الافتراض «اللاتاريخي». هناك مفكر غربي يعجب كيف أن اللغة العربية «سريعاً ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الاسلامية»، وكيف أنها «شكّلت ببنيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الإسلامي. حتى المفاهيم اليونانية، إذ مرت عبر هذه البنية، تحمّلت تغييرات عميقة»[1]. إن النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تفترض أن وراءها تاريخاً طويلاً استغرق قروناً عدة سبقت فترة ما قبل الإسلام. وإذا كان القطع الذي حدث في خط استمرارية هذا التاريخ الطويل، أكثر من مرة، قد أضاع على الأجيال اللاحقة معرفة حلقات لا تزال غامضة من تاريخ تطور اللغة العربية وتطور الشعر الجاهلي قبل القرن الخامس للميلاد، فإن ذلك لا يغير شيئاً من الحقيقة الموضوعية التي أشرنا إليها. فان عدم معرفة الشيء لا يدل على عدم وجوده. وسنتكلم في ما بعد على الجانب التاريخي لشعر الجاهلية وغيره من الظاهرات الثقافية.

---

(1) البروفسور N. Bammate، مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية، من كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولو 1962، ص 172 ـ 187 (بالانكلزية).

ب ـ ظاهرات المجتمع الجاهلي

1 ـ الظروف الطبيعية والسكانية

نقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية وأثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة. لسنا نقصد ـ بالطبع ـ أن هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملاً مقرراً في تحديد أشكال العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي ظهرت في مراحل من تاريخ تطور الحياة العربية قبل الإسلام. ولكن لا نرى ـ في الوقت نفسه ـ اهمال ما كان لهذه الظروف من أثر مشارك في تقرير شكل تقسيم العمل قديماً في بعض أقسام شبه الجزيرة، وفي تقرير الاتجاهات الأولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي.

في الوضع الجغرافي لشبه الجزيرة يستوقفنا خلاف لدى الجغرافيين العرب الأوائل في تعيين حدودها الشمالية قبل الاسلام، كما يفهم من ياقوت[1]، ولكن الهمداني ـ وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري، أي أنه متقدم على ياقوت ـ يقرر أن مجرى الفرات الأسفل حدّها الشمالي الشرقي، وشواطىء فلسطين على البحر الأبيض المتوسط حدّها الشمالي الغربي[2]. غير أن بليابيف، من المؤلفين المحدثين، رغم شكه في صحة تحديد الهمداني، لا يشك في أن بادية الشام كانت في ما قبل الاسلام جزءاً من شبه الجزيرة، وأن الحدود السياسية بين الامبراطوريتين: الفارسية والبيزنطية، في القرنين الخامس والسادس، كانت مرسومة على نحو يبقي الصحراء السورية (بادية الشام) في حوزة سكانها الأصليين: العرب[3].

---

(1) ياقوت الحموي (1179 ـ 1229)، معجم البلدان، طبعة فستنفلد، لايبزغ 1866 ـ 1873، مجلد 11، ص 76.

(2) الهمداني، ابن الفقيه (ـ 945م)، مختصر تاريخ البلدان، ليدن 1884، مجلد 1، ص47.

(3) ي. أ بليابيف، العرب والإسلام والخلافة العربية، ص 53.

ولدى ابن حوقل ما يؤيد هذا الرأي(1). وربما نجد أيضاً لدى ابن خلدون تأييداً للرأي نفسه كما نفهم من قوله: «... وفي ما بين بحر فارس والقلزم جزيرة العرب كأنها داخلة من البر في البحر، يحيط بها البحر الحبشي من الجنوب، وبحر القلزم من الغرب، وبحر فارس من الشرق، فيما تفضي إلى العراق في ما بين الشام والبصرة على ألف وخمسمئة ميل بينهما»(2). ولا خلاف ـ بالبداهة ـ على الحدود الأخرى لشبه الجزيرة، فهي محددة طبيعياً بالبحار الثلاثة المعروفة (المحيط الهندي أو البحر العربي جنوباً، والخليج العربي ـ الفارسي شرقاً، والبحر الأحمر (القلزم قديماً) غرباً).

أما الأقسام الطبيعية لشبه الجزيرة ذاتها فهي عند جغرافيي اليونان والرومان القدماء تختلف عنها لدى الجغرافيين العرب في العصر الوسيط. فقد قسمها الأولون، انطلاقاً من الوضع السياسي لبلاد العرب في القرن الأول للميلاد إلى أقسام ثلاثة: 1 ـ القسم الصخري في الشمال، جنوب غربي بادية الشام حيث مملكة الانباط. ب ـ بلاد العرب السعيدة (اليمن). جـ ـ القسم الصحراوي حيث القبائل الغالبة عليها حياة البداوة(3). أما الجغرافيون العرب فيبدو أنهم ينطلقون من الوضع الطبيعي المحض (الجيولوجي) وربما من الوضع الاقتصادي أيضاً، فيقسمونها إلى خمسة أقسام: تهامة، والحجاز، ونجد، والعروض، واليمن. هذا التقسيم الأخير ذكره الهمداني(4) وياقوت(5) وأخذ به ـ كما يظهر ـ من تأخر عنهما، بدليل ما ورد عند أبي الفداء من وضعه الحدود لكل من هذه الأقسام الخمسة نفسها(6) ويزيد ابن حوقل: بادية العراق، وبادية الجزيرة (بين دجلة

---

(1) ابن حوقل (القرن الرابع الهجري)، كتاب صورة الأرض، طبعة بيروت، ص 29.
(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة بيروت 1956، ص 77.
(3) راجع جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ1، ص 117، السيد عبد العزيز سالم: ص94 ـ 95.
(4) الهمداني (ابن الفقيه) مختصر كتاب البلدان، مجلد1، ص47.
(5) ياقوت، المعجم، مجلد 11، ص 76 ـ 78.
(6) حدد أبو الفداء (662 ـ 732هـ/ 1273 ـ 1331م) هذه الأقسام هكذا: تهامة هي

والفرات)، وبادية الشام[1].

وفي مجال الوضع المناخي لشبه الجزيرة، يرجع الأمر إلى وضعها الجغرافي. فالمناخ يختلف باختلاف أقسامها الجغرافية. ولكن بما أن معظم أراضيها بادية، كان الغالب عليها الجفاف، وعدم انتظام مواسم الامطار مع عدم الاحتفاظ بمياه الأمطار في مجاري منتظمة ودائمة. الا أن هناك مناطق ذات تربة خصبة ومناخ معتدل، كاليمن وحضرموت في الجنوب، وجبال الطائف قرب مكة ومدينة يثرب (المدينة) في الشمال، واليمامة في الجنوب الشرقي. من هنا اختلفت حياة السكان ونوعية تقسيم العمل في المراحل الأولية. ففي المناطق الجافة سادت الحياة البدوية غير المستقرة حيث كسب العيش والانتاج يقومان على تربية الماشية والترحل طلباً للمراعي الموسمية وتجمعات المياه غير الدائمة. وفي المناطق ذات الامكانات الزراعية وجدت الحياة المستقرة والمتحضرة حيث يعمل السكان في الزراعة، إضافة إلى تربية الماشية، وحيث ظهرت صناعات استهلاكية حرفية متلائمة مع حاجات الاستقرار الزراعي. وهناك مناطق أخرى كانت حياة السكان فيها نصف مستقرة ونصف مترحلة كمناطق الواحات حيث يجمع أهلها بين الاستقرار في الواحات لزراعة النخيل وبعض الحبوب والخضار في نهايات الشتاء، وبين الترحل لرعي الماشية (الابل بالأكثر) في سائر الفصول. وفي أوقات الترحل كان هؤلاء يبقون بعض افراد عائلاتهم في أماكن زراعتهم لحماية المزروعات إلى أن يعودوا في أوان القطاف أو الحصاد. إنَّ حياة هذا القسم من عرب البادية في شبه الجزيرة تشكل جزءاً من عملية تاريخية طويلة الأمد جداً، لتحويل البدو إلى متحضرين مرتبطين بالعمل في الأرض.

هذه الخطوط العامة للصورة، نرى فيها سكان شبه الجزيرة العربية، في

= الجزء الجنوبي من الحجاز، نجد هي الواقعة بين الحجاز والعراق. الحجاز هي الأرض الجبلية الممتدة من اليمن إلى سورية. العروض هي أرض اليمامة وتمتد إلى البحرين (راجع بلياييف، ص 54).

(1) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ص 29.

الجاهلية الأخيرة، ينقسمون ـ تبعاً للاختلاف بينهم في انتاج وسائل العيش ـ إلى ثلاث جماعات: جماعة مستقرة تعمل في الزراعة، وجماعة غير مستقرة تطلب العيش بالترحل والرعي، وجماعة بين الاستقرار والترحل تمثل طور الانتقال من الحالة الثانية الأدنى إلى الحالة الأولى الأعلى من سابقتها. أي أن كل جماعة منهم كانت في المرحلة ذاتها تمثل طوراً معيناً من الأطوار الأولى التي كان على الانسان، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة لإنتاج وسائل عيشه، أن يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكلها الأرقى فالأرقى، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي (الجسدي) وعمله الفكري. إن هذا التفاوت في تطور الجماعات الثلاث كان لا يزال من الظاهرات المميزة لتبعية انتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية، أي لعوامل المكان والمناخ، وهي الظاهرات التي رافقت عمل الانسان قبل أن يتمكّن من الاستقلال عن التأثير المطلق لهذه العوامل.

2 ـ العوامل الاقتصادية الأولية

غير أن سكان شبه الجزيرة لم يبقوا أسرى، بصورة مطلقة، لهذه التبعية. ففي نهايات مرحلة الجاهلية الأخيرة بدأت تظهر أشكال من ممارسة السيطرة ـ وان ببطء وبحدود نسبية ـ على الامكانات الكامنة في الموقع الجغرافي لبلادهم وفي خصائصها المناخية وقواها الطبيعية. إننا نستطيع رؤية هذه الأشكال في مظاهرها الآتية:

1 ـ الاستفادة من الأهمية التي يتمتع بها موقع شبه الجزيرة الجغرافي كطريق تجارية تصل أطراف العالم المعمور آنذاك بعضها ببعض.

2 ـ تحوّل هذه الاستفادة إلى موارد خدمات متنوعة على طرق القوافل التجارية، وإلى تبادلات تجارية تسرّب خلالها التعامل النقدي.

3 ـ توافر الظروف بذلك لنموّ العمل الانتاجي وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج المتيسرة تاريخياً في تلك المرحلة.

4 ـ استخدام موارد المياه وقابليات التربة حيث توجد هذه الموارد،

للسقي الاصطناعي ولتوزيع المزروعات، من الفواكه والحبوب والبقول، أي لزيادة انتاجية الطبيعة[1].

5 ـ ظهور صناعات يدوية استهلاكية ـ انتاجية بمعالجة بعض المعادن والأتربة والجلود (صناعات: الأسلحة، والآلات الحديدية للحراثة، والفخاريات، والدباغة)، وانفصال هذه الصناعات عن الزراعة.

كانت هذه المظاهر المادية هي العوامل المقرّرة لاتجاه التطور في بنية المجتمع القبلي الجاهلي، دون أن تستقل استقلالاً مطلقاً عن العوامل الطبيعية، لانه استقلال غير مفترض. وهو غير مفترض لأنه غير ممكن، ولأن المجتمع (الانسان) لا يوجد خارج الطبيعة، بل المفترض والممكن أن الحتمي هو السيطرة على هذه العوامل واستخدام مميزاتها إلى أقصى حد مستطاع[2]. وان من شأن هذه السيطرة البشرية أن تضفي الخصائص النوعية التاريخية على شكل التطور الوطني أو القومي ضمن فعل القوانين العامة لتطور المجتمعات البشرية كافة مهما تنوعت خصائصها المحلية.

---

(1) «.. واستخدم أهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة، بما في ذلك سكة المحراث. أما في زراعة الحقول المروية وفي غياض النخيل والكروم، فكان العرب يستخدمون الجمل في جر المحراث وفي انتشال الماء من الآبار معتمدين في ذلك كله على وسائل وآلات جديدة» (بليايف، ص113). «وكان معدن الحديد متوافراً في مضارب قبيلة سليم.. التي اشتهرت بصناعة الحديد.. كما اشتهروا بصهره وتنقيته..» (المرجع نفسه). ان مجمل المظاهر المادية الخمسة (اعلاه) ينفي ما يقوله أحمد أمين من أن عرب الجاهلية «.. لا يبذلون جهداً عقلياً في تنظيم بيئتهم الطبيعية.. إنما يعتمدون على ما تفعل الأرض والسماء..» (فجر الاسلام، ط8، ص4).

(2) يقول انغلز إننا بلحمنا ودمنا ودماغنا ننتسب إلى الطبيعة، ونوجد في وسطها، وان المعنى الحقيقي لتسخيرنا الطبيعة يكمن في أننا نمتاز على سائر الكائنات كلها بقدرتنا على فهم قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقاً صحيحاً (راجع انغلز، ديالكتيك الطبيعة)، الطبعة العربية، (ترجمة محمد أسامة القوتلي، دار الفن الحديث العالمي، دمشق 1970، ص 250).

3 ـ اتجاه تطور البنية الاقتصادية

نحاول أن نكتشف هذا الاتجاه خلال رؤية المسار التاريخي لتحرّك تلك المظاهر المارة الذكر نفسها. وينبغي القول هنا، وفقاً لرؤيتنا هذا المسار، أنَّ تفاعلاً ملحوظاً كان يجري بين مختلف تلك المظاهر عند نهايات القرن السادس الميلادي بالاخص. إنَّ أجلى مظهر لهذا التفاعل هو الذي كان جارياً بين تنامي النشاط الزراعي والنشاط التجاري. إذ كان كل منهما يمارس تأثيراً ايجابياً على الآخر: ففي حين كان استخدام الآلات الحديدية ـ ومنها المحاريث ـ في الزراعة والري الاصطناعي، يؤدي إلى وفرة نسبية في ناتج الغلال والثمار، أي إلى فائض عن الحاجات المباشرة الخاصة، كان ذلك في الوقت نفسه يوفر الشرط الانتاجي لتنامي التبادلات التجارية بحيث أصبح الناتج الزراعي جزءاً في العملية التجارية، أي أنه أصبح ينتج من أجل المبادلة، أي أصبح انتاجاً بضاعياً[1]. هكذا نلحظ تأثير كل من المجالين، التجاري والزراعي، على الآخر. إنَّ هذا الواقع يقتضينا أن نقدم بعض الواقعات التاريخية لجلاء الصورة:

□ **في المجال التجاري**: تتحدث أخبار العصور السابقة لعصر الجاهلية عن ازدهار الطريق التجارية المعروفة قديماً في شبه الجزيرة العربية باسم «طريق العطور» أو «طريق البخور» التي كانت ممراً لتجارة العطور والبخور

---

(1) يستدل على ذلك بالأخبار التي تتحدث عن أنواع المنتجات الزراعية التي كانت تتوارد إلى أسواق المدن والحواضر في الحجاز وغيرها آنذاك. مثال ذلك ما تخبرنا به المصادر والمراجع عن الانتاج الزراعي في الطائف من أن حواضر الحجاز، ومنها مكة بالأخص، كانت تعتمد على ما تنتجه الطائف من الحنطة وسائر الحبوب ومن السمن والعسل (راجع لامانس، مدينة الطائف العربية قبل الهجرة، بيروت 1922، ص 32، بالفرنسية)إلى غير ذلك من الفواكه المتنوعة ومجففاتها (التمر والزبيب والتين الخ..) ويحدثنا ياقوت الحموي (معجم البلدان، مجلد 5، مادة يثرب، ص 87). إن حب اللبان الذي تنتجه يثرب كان يحمل إلى سائر البلدان. والمقصود أنه يحمل للتصريف في الأسواق. ومن المشهور ان أسواقاً كانت تقام في مواسم الحج، وهي معروفة بأسمائها «وفي هذه الأسواق كان العرب من سائر أنحاء شبه الجزيرة يفدون بسلعهم للتبادل والبيع» (سالم: ص 364).

وما أشبهها، بين الهند واليمن وبلدان البحر الأبيض المتوسط[1]. يرجع ازدهار هذه الطريق إلى عهد المعينيين والسبئيين خلال الألف الأول قبل الميلاد، إذ كان هؤلاء وأولئك يتنافسون للسيطرة عليها حتى الواحات التي تمر بها في الشمال الغربي من شبه الجزيرة[2]. لكن هذه الطريق فقدت أهميتها التجارية منذ أن فقد السبئيون، بعد المعينيين، سيطرتهم على البحر الأحمر وسواحل أفريقية الشرقية بسبب انتقال التجارة البحرية إلى أيدي اليونان والرومان. بل لقد حاول الرومان في عهد الدولة الحميرية الأولى (عام 24ق.م) الاستيلاء على اليمن نفسها ليمكنوا سيطرتهم حتى على الطرق البرية للتجارة في المنطقة. وبالرغم من فشل تلك المحاولة في حينها كانت سيطرتهم على البحر الأحمر كافية للقضاء على الأهمية التجارية لـ «طريق العطور» والحاق الضرر البالغ باقتصاد اليمن التجاري والزراعي معاً، إضافة إلى ما الحقه به انهيار سد مأرب حينذاك[3]. بل يمكن القول ـ وفقاً لرأي جواد علي ـ أن انهيار السدّ نفسه كان من آثار السيطرة الرومانية على طريق البحر الأحمر التجارية، إذ أفقدت الحميريين ثرواتهم من التجارة حتى ضعفوا عن تعهد السد بالاصلاح والترميم، فكان الانهيار[4]. غير أن «طريق العطور» استعادت مكانتها التجارية في زمن لاحق، بعد تحالف الامبراطورية البيزنطية مع الحبشة، وبعد أن مكّن هذا التحالف الحبشة من غزو اليمن، ومن بسط نفوذ الحليفتين على الطرق التجارية في البحر الأحمر وفي الممر

---

(1) اشتهرت اليمن في القديم بأنها السوق الرئيسة لتجارة العطور والبخور حتى وصفها هيرودوتس بأنها «تزفر أريجاً عطرياً، لأنها البلاد الوحيدة التي تنتج البخور المر (من فصيلة الأشجار البخورية) والقصيعة والقرفة واللادن» (فيليب حتي، تاريخ العرب، ترجمة محمد مبروك نافع، القاهرة 1953، ص 56). كما اشتهر السبئيون بانتاج اللبان والبخور وأنهم أحرزوا ثروة كبيرة من تجارة الطيوب (المرجع السابق، ص 57).

(2) راجع الويس موسل، شمال الحجاز، ترجمة عبد المحسن الحسيني، الاسكندرية 1952، ص1، 2، 87، 88.

(3) راجع السيد عبدالعزيز سالم، ص 142، 144.

(4) راجع جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ3، ص159.

البري القديم من جنوب شبه الجزيرة إلى شمالها كضمانة للتجارة البيزنطية على طريق الهند[1]. ومنذ الثلث الثاني للقرن السادس الميلادي أصبحت «طريق العطور» من جديد ممراً هاماً للتجارة العالمية بين الهند واليمن وفلسطين ومصر ومختلف بلاد الامبراطورية البيزنطية واليونان، توازيها الطريق الأخرى التي كانت حينذاك تنقل البضائع الآتية عبر البحر الأحمر من أفريقية الشرقية (الصومال، اريتريا)، مارّة باليمامة إلى العراق[2]. لقد أصبحت بلاد العرب إذن ملتقى أهم طرق التجارة الموصلة بين عالمي الشرق والغرب المعروفين آنئذ، سواء بذلك جنوبها وشمالها، شرقها وغربها. إذ كانت كلتا الطريقين تربط الجنوب بالشمال: احداهما تربط بينهما من الشرق، والأخرى من الغرب. وفي هذه الحال تكون بلاد الحجاز بخاصة قد تميزت بموقع يتوسط طرق التجارة الآتية من المحيط الهندي ومن البحر الأحمر، عبر شبه الجزيرة العربية، وطرقها الآتية من بلاد فارس والعراق والشام وسائر بلدان البحر الأبيض المتوسط، أو هو يتوسط شبكة من الطرق تتلاقى فيها مواصلات أعظم امبراطوريتين في العالم القديم آنذاك: الفارسية والبيزنطية. إنَّ هذا الموقع المتميز كان له «أعظم الأثر في قيام مدن تجارية بالحجاز تعتبر محطات تجارية واقعة على هذا الطريق البحري (أي طريق البحر الأحمر)، وفي قيام ثغور تجارية تتميز[3] منها سفن الروم بالبضائع ومنتجات الهند، مثل ثغر الشعيبة مرفأ مكة القديم قبل ظهور ثغر جدّة، وثغر ينبع مرفأ يثرب»[4]. ثم ازدادت أهمية الحجاز التجارية بعد زوال الاحتلال الحبشي عن اليمن وقيام الاحتلال الفارسي مكانه، إذ انحسر بذلك نفوذ البيزنطيين عن الجنوب العربي وعن طريق البحر الأحمر، و«عاد للطريقين البريين إلى الهند، عبر الفرات ودجلة من جهة

---

(1) راجع السيد عبدالعزيز سالم، ص159، 179، وبليايف، ص23.

(2) وصف جواد علي (جـ4، ص 161) هذين الطريقين معبراً بدقة عن مكانتهما بقوله: «... شريان رئيسي من شرايين التجارة العالمية، تتفرع منه شرايين تتجه صوب الشرق والشمال الشرقي. وفي موازاته شريان رئيسي آخر كان له خطره في عالم تجارة ذلك الزمن».

(3) بمعنى امتاز، أي تموّن، أو جمع المؤونة والطعام.

(4) السيد عبد العزيز سالم، ص341.

وعبر اليمن والشام عن طريق مكة من جهة ثانية مكانتهما الأولى، وجنت الحيرة في ظل المناذرة، ومكة في ظل بني النضر، من وراء ذلك مكاسب هائلة»[1]. وقد تركزت مكاسب مكة هذه، منذ نهاية القرن السادس للميلاد، في أيدي زعماء قريش[2]، كما كان لزعماء القبائل الآخرين الذين تمر في مناطق قبائلهم طرق المواصلات التجارية، مكاسب وفيرة. أما زعماء قريش أنفسهم فقد أصبحوا، منذ ذلك الوقت، يقومون بدور الوسطاء الرئيسين في التجارة العالمية بين الهند والصين وبين بلدان البحر الأبيض المتوسط وشرق أفريقية[3]. وقد بلغ من سطوة زعماء قريش التجارية والمالية، عدا سطوتهم القبلية التقليدية، أن كانوا يفرضون الأتاوات[4] والضرائب على التجار الصغار من العرب غير المتحالفين معهم وعلى التجار الأجانب[5]. وقد كان للتجار الأجانب في مكة وجود ملحوظ كما تشير المصادر العربية، وبينهم الروم والفرس المتحالفون مع كبار تجار قريش. وينبغي أن نتذكر، في هذا المعرض، أنَّ المكانة الدينية لمكة، حيث الكعبة، كانت هي أيضاً احدى وسائل الثراء لزعماء قريش، وزيادة مكانتها التجارية.

---

(1) المرجع السابق، ص343.

(2) راجع ابن خلدون، المقدمة، ص 368 ـ 369 عن ثروة عثمان بن عفان ـ راجع سالم، ص 363 (نقلاً عن الفاسي، شفاء الغرام، جـ2، ص105) عن ثراء عبدالله بن جدعان.

(3) نجد في مؤلفات المؤرخين العرب الاسلاميين تعبيراً، بطريقتهم، عن هذه الوساطة، حين يتحدثون عن رحلتي الشتاء والصيف والمعروفتين اللتين جاءت الاشارة إليهما في القرآن الكريم (سورة قريش: 106). ففي حديثهم هنا صورة عن علاقات زعماء قريش: (هاشم بن عبد مناف، عبد شمس، المطلب بن عبد مناف، نوفل بن عبد المناف) مع «ملوك» العراق والشام والحبشة، وعقدهم ما يشبه الاتفاقات التجارية لضمانة حماية القوافل التجارية التابعة للبلدان لمصالح هؤلاء الملوك (تاريخ اليعقوبي، جـ2، ص282 ـ البلاذري، انساب الاشراف، تحقيق محمد حميدالله، 1959. جـ1، ص59 والقلقشندي، صبح الأعشى، جـ1. ص358).

(4) الأتاوات: جمع أتاوة، وهي في اللغة الرشوة.

(5) راجع المسعودي، مروج الذهب، ط محي الدين عبدالحميد، القاهرة 1598، جـ2، ص58.

□ **في مجال الزراعة**: من الشائع المعروف عن التركيب السكاني في شبه الجزيرة، خلال القرنين السابقين لظهور الاسلام، أن نسبة البدو فيه تزيد عن نسبة الحضر، أي المستقرين المرتبطين بالأرض. غير أن هذه المعرفة الاجمالية التي لا نجد في اخبار تلك الفترة التاريخية ايضاحاً احصائياً لها، لا يمكن أن يبنى عليها حكم يقيني يؤخذ به كمنطلق لوضع تحليل صارم للبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي كان عليها المجتمع الجاهلي آنئذ. إن الانطباع العام عن زيادة نسبة البدو إلى الحضر أنها نسبة عالية جداً. ولذا كثيراً ما كانت التحليلات للبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية قائمة على هذا الانطباع العام الاجمالي الغامض. ولكن، من جهة ثانية، نجد أمامنا معطيات تاريخية وافرة تشير إلى وفرة عدد الأماكن التي يعمل سكانها في الأرض سقياً وفلاحة، وينتجون الحاصلات الزراعية. وأحياناً وفي كثير من المناطق يفيض الانتاج عن حاجاتهم الاستهلاكية ليشكل مكاناً له في أسواق التبادل المحلية. ليست هذه الظاهرة خاصة بمناطق دون أخرى من شبه الجزيرة، وإن كانت في بعض المناطق ـ كالجنوب ـ أكثر وجوداً واتساعاً منها في مناطق غيرها. ليس ينكر أن اليمن في الجنوب كانت، أثناء الفترة التي يدور عليها البحث، قد فقدت قدراً من التقدم النسبي لاقتصادها الزراعي الذي أحرزته قديماً أيام كان سد مأرب عامراً سليماً. ولكن اليمن لم تفقد ـ مع ذلك ـ طابعها المتميز كبلد زراعي تكونت له، بالممارسة الطويلة، تجارب غنية في تجاوز التبعية المطلقة لعوامل الطبيعة. ويبدو من تتبع أشكال النشاط الزراعي في سائر مناطق شبه الجزيرة، خلال الفترة نفسها، أنَّ مثل هذه الممارسة قد وجدت بالفعل وكدست أمثال هذه التجارب. فإنه كما في اليمن كذلك في حضرموت، وفي عمان من الجنوب الشرقي، وفي اليمامة شرقاً، وفي الحجاز شمالاً، وفي تهامة غرباً بقسميها الشمالي والجنوبي، وفي الواحات الكثيرة على أطراف الصحراء وداخل الصحراء حتى منطقة الحرات نفسها[1] ـ نقول: كما في اليمن كذلك في

---

(1) الحرات: جمع حرة (بفتح الحاء)، وهي ـ كما عرفها ياقوت في معجم البلدان (مجـ2، ص245) نقلاً عن كتاب العين ـ «أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها

هذه المناطق كلها كانت تجري أعمال زراعية، وكان يقوم بها جماعات من عرب شبه الجزيرة في مختلف جهاتها ومناطقها، من مستقرين دائمين مع الأرض ومن انصاف مستقرين، مسخرين موارد المياه الجوفية والمياه السطحية الموسمية بوسائل متقدمة بالقياس إلى مرحلتهم، لانتاج حاجاتهم المباشرة وحاجات التبادل لا في الأسواق المحلية الجزئية وحدها، بل كذلك في الأسواق العامة على مستوى شبه الجزيرة كلها كما تخبرنا المصادر التاريخية التي أشرنا إليها سابقاً. وفي هذه المصادر تفاصيل تثير انتباهنا من حيث تنوع المنتجات الزراعية الواصلة إلى هذه الأسواق. ومنها تلك المنتجات المعالجة بشكل ما من أشكال التصنيع[1].

إن الباحث المعاصر، إزاء هذا الواقع التاريخي، ليأسف أن المؤرخين العرب الاسلاميين في العصر الوسيط، الذين أرخوا لفترة ما قبل الاسلام، لا يقدمون لنا أية معلومات ـ وإن تقريبية بالأقل ـ عن مساحات الأرض المستغلة حينذاك في الزراعة من مناطق شبه الجزيرة[2] ولا نستخلص منهم

= أحرقت بالنار»، أي أنها بقايا آثار بركانية قديمة. والحرات هذه مجموعة متناثرة في ما بين شرق حوران والمدينة (يثرب)، وقد احصاها ياقوت (المصدر السابق، ص 246) تسعاً وعشرين حرة، منها حرة واقم حيث حدثت وقعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية سنة 63هـ.

(1) تؤكد أخبار الفترة الأخيرة من الجاهلية ان المناطق الزراعية، ولا سيما يثرب والطائف، كانت تعالج بعض الثمار والنباتات بنوع من التصنيع، كاستخراج الخمر من التمور، وتجفيف الفواكه وصنع أوعية حفظها ونقلها من سعف النخل واستخراج الأخشاب من شجر الطرفاء والأثل كمادة لصناعة النجارة (راجع سالم، ص405). ويبدو أنهم عرفوا صناعة الأصباغ لتلوين الأقمشة إذ كانوا يزرعون الحشائش التي تصنع منها المواد الصباغية (راجع بلياييف، ص 92).

(2) «لم تخضع الجزيرة العربية لمسح جغرافي تام الا في الفترة التي توسطت الحربين العالميتين الأولى والثانية، حتى ان الأوروبيين عند منصرم القرن التاسع عشر لم يعرفوا عن داخلية شبه الجزيرة العربية الشاسعة المساحة أكثر مما كانوا يعرفونه عن سطح القمر المنظور» (بلياييف، ص55). هذا ما يتعلق بالجغرافية الطبيعية التي تتسم بالثبات أزمنة متطاولة. أما الناحية الجغرافية الاقتصادية والبشرية التي تتسم بالتغير والتطور، فهي ما تزال الحلقة الغامضة ـ ان لم نقل: المفقودة ـ في تاريخ الجاهلية.

أية فكرة عن نسبة السكان العاملين في هذه الأرض بالقياس إلى مجموع سكان شبه الجزيرة. من هنا صعوبة الوصول إلى استنتاج يطمئن إليه البحث العلمي عن مدى تأثير القطاع الزراعي لا في البنية الاقتصادية واتجاه تطورها فقط، بل مدى تأثيره ـ وهنا الأمر الأهم ـ في التركيب الاجتماعي ضمن نطاق البلاد بعامة أو نطاق بلاد العرب الغربية، حيث يقع الحجاز، بخاصة.

أما ما يتعلق بتأثير القطاع التجاري، فان لدينا من المعطيات التاريخية ما يسمح باستخلاص فكرة ما. ذلك في ضوء ما يحدثنا به الاخباريون عن وجوه النشاط في هذا القطاع، سواء من حيث تأثراته الاقتصادية والاجتماعية في حياة سكان البلاد، أم من حيث اتساع علاقاته الخارجية وأحجام المرابح التي كان يجنيها منه زعماء مكة، وزعماء قريش بالخصوص،[1] الذين أصبحوا في أواخر القرن السادس للميلاد يسيطرون على مجمل الحركة التجارية بين شبه الجزيرة والعالم الخارجي، وأصبحوا بذلك عاملاً مؤثراً في اتجاه التفاعل بين نشاطات العمل الانتاجي والتجارة نحو التناقض، كما سنرى.

□ في مجال **الصناعة**: قبل أن نصل إلى استخلاص النتائج من الصورة المتقدمة، يجب النظر إلى مكانة الحرف اليدوية في تركيب بنية المجتمع الجاهلي الاقتصادي: اين أصبح مكانها في عملية تطور هذه البنية، أو ـ بالأصح ـ تطور تقسيم العمل، وما مدى علاقتها بالاقتصاد البضاعي في تلك الفترة؟ إن وضوح هذه الناحية مما يحدد طابع المرحلة التاريخية في تطور المجتمع العربي في جاهليته الأخيرة. فان كون الصناعات اليدوية قائمة في المجتمع، لا يكفي في تحديد هذا الطابع، بل المحدد هو نوع علاقة هذه الصناعات بالعمل الزراعي: هل هي علاقة تبعية له، أم هي

---

(1) يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى المصادر التي تتحدث عن ثروات كل من زعماء قريش كتجار. أنظر مثلاً، «ثروة عثمان (طبقات ابن سعد، مجلد3، جـ8، ص57 ـ طبعة دار صادر ودار بيروت). وثروة عبد الرحمن بن عوض (ابن قتيبة، المعارف، ص 63) الخ».

منفصلة عنه بحيث تشكل عملاً مستقلاً بذاته، أو حرفة قائمة بذاتها... إن كلاً من الحالتين تمثل ظاهرة لمرحلة مختلفة. فحين تكون الحرف اليدوية جزءاً من عمل أهل الزراعة، يكون المجتمع في مرحلة من تقسيم العمل سابقة على المرحلة التي ينقسم فيها ناس المجتمع إلى أهل صناعة وأهل زراعة. فهذه الأخيرة مرحلة متقدمة بالقياس إلى تلك، لأن الانقسام فيها يعني أن المجتمع بلغ من تطوره في ممارسة العمل لكسب العيش درجة صار عندها ناتج هذا العمل يفيض عن حاجات العيش الفردي اليومي المباشر، وصار الانتاج اجتماعياً بضاعياً، أي للمبادلة، أي مادة للتجارة. من هنا تكون التجارة في هذه المرحلة ظاهرة اجتماعية تتفاعل ايجابياً مع العمل الانتاجي. لذلك يكون انفصال الحرف اليدوية (الصناعات) عن الزراعة حينئذ ظاهرة متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمعات القديمة. إن هذا الانفصال هو شكل من التخصص في العمل الانتاجي يلازمه المزيد من انتاجية العمل، والمزيد من تأثير قوة عمل الإنسان في الطبيعة، كما من شأنه خلق مهارات حرفية وتجديد تقنية العمل.

هذه الظاهرة، أي ظاهرة استقلال الصناعات اليدوية عن الزراعة وارتدائها الطابع الانتاجي، أي البضاعي، كانت قائمة بالفعل في أخريات الجاهلية. فإن المصادر العربية التي بأيدينا، حين تتحدث عن هذه الصناعات في مناسبة ما، تتحدث عنها كأشياء موضوعة في التبادل، أو كأشياء متداولة بين السكان على سبيل البيع والشراء[1]، كما تتحدث عن أسواق لها، أو عن أسواق خاصة ببعضها، كسوق الصاغة في يثرب «المدينة»[2] مثلاً. وإنه لذو دلالة هامة، في موضوعنا هنا، أن نجد صناعة الأسلحة بين الصناعات المنسوبة إلى مكة حينذاك، ومنها صناعة الأواني الفخارية، وصناعة الأسرّة

(1) في كتب السيرة النبوية يرد ذكر أسلحة النبي، ونذكر بهذا الصدد تفاصيل عن مصادرها، ونجد بعضها وصله بطريق البيع (انظر البلاذري، انساب الاشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة 1959، جـ1، ص521، 524).

(2) راجع أحمد ابراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، القاهرة 1967، ص 376.

والأرائك[1]، وأن نجد أيضاً بين من كانوا يشتغلون في هذه الصناعات، ولا سيما الحدادة، شخصيات عُرفت في تاريخ نشأة الاسلام، ولها شهرة أمثال الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام أخي أبي جهل ـ وكانا حدادين[2] ـ وأمية بن خلف الجمحي. وكان مشتغلاً بصناعة الفخار[3]، وعتبة بن أبي وقّاص وكان نجاراً[4] كل هؤلاء ممن حاربوا الاسلام في بدر أو في أحد[5]، وسعد بن أبي وقّاص، وكان يبري النبال[6]، وخباب بن الارت وكان من صانعي السيوف[7] (وهما ممن نصروا الاسلام)[8]. ذلك فضلاً عن صناعات الطائف التي كانت لها أسواقها المعروفة، كصناعات: الدباغة، والفحم، واستخراج القطران وتقطير الخمور الخ..[9]، وفضلاً عن صناعات اليمن الشهيرة بالجودة، ومنها صناعتا الأسلحة والنسيج[10]، وكصناعة التحف المصنوعة من المعادن كالحلى وأدوات الزينة وصناعة الأسلحة في المدينة «يثرب»[11] الخ..

قلنا إنه لذو دلالة هامة، هنا، أن نجد في مكة ذاتها صناعة للأسلحة. إن أهمية ذلك تكمن في أن وجود هذه الصناعة في مكة بخصوصها يحمل الدلالة الحاسمة على ما بلغته الصناعات الحرفية، في أخريات العصر الجاهلي وأثناء نشأة الاسلام، من استقلالية عن الزراعة مع تفاعلهما، ومن ارتباط بسوق التبادل البضاعي. أما كيف نفهم هذه الدلالة، فإن المسألة هنا

---

(1) السيد عبد العزيز سالم، ص 265.
(2) و(3 و4) ابن قتيبة الدنيوري، المعارف، القاهرة 1300هـ، ص 194.
(5) راجع البلاذري، انساب الاشراف: جـ1، ص 124، 133 وما بعدها، 152، ص 292، 299، ص319.
(6) سالم، ص 365.
(7) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزملاؤه، القاهرة 1955، جـ1، ص 383.
(8) البلاذري، المرجع السابق، ج1 150، ص 116، ص 318.
(9) ياقوت، معجم البلدان، مجـ4، ص9 ـ وسالم، ص 377.
(10) من دلائل نفاسة النسيج اليماني ما يذكر عن كسوة الكعبة بها في الجاهلية وفي الاسلام ـ راجع سالم، ص 370 ـ 371، وفي الأغاني (أبو الفرج الأصفهاني، جـ 15، ص 50) ان يزيد بن عبد المدان فاخر عامر بن طفيل، فكان مما فاخره به أن لقومه ـ أي يزيد ـ برداً يمانياً، وليس لقوم عامر برد يماني.
(11) المرجع الأخير، ص 405.

ترجع إلى طبيعة وضع مكة الاقتصادي أولاً، وإلى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبها أهل مكة من هذا الوضع، ثانياً. فمن الوجهة الأولى، ينبغي أن نتذكر أن مكة ليست مدينة زراعية، فهي «واد غير ذي زرع»، كما تقول الآية القرآنية[1]. فالصناعة فيها إذن لا بد أنها قائمة بنفسها غير ذات تبعية للزراعة، بل هي ـ بذلك ـ متجاوزة طور العمل الحرفي المنزلي للحاجات الخاصة المباشرة، وصائرة في طور الانتاج للتبادل. ومن الوجهة الثانية، ينبغي أن يستوقفنا ظهور حرفة الحدادة بالخصوص في مكة. إن استخدام الحديد بالشكل المتطور نسبياً آنذاك[2]، هو بذاته ظاهرة تاريخية لها معناها في علم الاجتماع الماركسي[3]. وقد ثبت ـ كما رأينا منذ قليل ـ أنَّ الحدادة كانت حرفة شائعة وأنَّ ناساً بمنزلة الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام في قريش قد انتسبوا إليها. فهل كانت هذه الحرفة تنتج الأسلحة وحدها دون الأدوات الزراعية، في حين كانت إنتاجية الزراعة تجتذب كبار تجار قريش في مكة إلى توظيف بعض أموالهم في ملكية الأرض الزراعية في الطائف[4]، أي هل لم تكن ممارسة صهر الحديد، في

---

(1) سورة ابراهيم، 14، الآية 37.

(2) في الحديث ان أحد الصياقلة صقل سيف النبي ذا الفقار، فكانت قبيعته (ما على طرف مقبضه من فضة أو حديد) وحلق في قيده (حمالته) وبكر في وسطه، من فضة (البلاذري، انساب الاشراف، ص 521). فهذا شكل من معالجة المعادن يرتفع إلى مستوى من المهارة الفنية.

(3) يعتبر انغلز استخدام الانسان الحديد لصنع الآلة وأدواته مظهراً للمرحلة التي منها ينتقل المجتمع إلى طور الحضارة نتيجة اكتشاف الكتابة بالحروف الهجائية (ف. انغلز، أصل العائلة، ـ الطبعة العربية، ص 42). ومن الثابت لدى المؤرخين ان عرب الجاهلية قد عرفوا الكتابة الهجائية كما سنرى بعد قليل.

(4) يقول البلاذري في «انساب الاشراف» عن العاص بن وائل السهمي ان ابنه عمرو قال عن أبيه إنه ليركب حماراً له إلى ماله بالطائف (جـ1 ص 139). وعن أبي أحيمة سعيد بن العاص يقول البلاذري أيضاً إنه مات في ماله بالطائف (ص 142)، ويقول (في ص 57)، ان أبا طالب عم النبي كان يأتيه الزبيب من كرم له بالطائف: ذلك كله يدل أن تملك زعماء قريش الأرض المنتجة في الطائف كان من الأمور المألوفة.

هذه الحال، تستخدم في انتاج الآلات والأدوات الحديدية للزراعة؟ هذا غير معقول. إضافة إلى ما هو ثابت واقعياً من وجود المحاريث الحديدية في تلك الفترة من تاريخ العرب قبل الاسلام وعند نشأة الاسلام[1]. ثم هناك اعتبار آخر أشار إليه بعض المؤلفين العرب المعاصرين، وهو أن انهماك قريش بالتجارة وما درّت عليها التجارة من ثراء قد صرفاها عن شؤون الحرب حتى عيَّرها بذلك بعض العرب واستهان بها ففقدت هيبتها لديهم[2]. وقد يكون في هذا الرأي شيء من المبالغة ولكن أساسه صحيح، وهو أن التجارة كانت مركز اهتمام قريش في مكة لأنها العنصر المكوّن لاقتصاد هذه المدينة والمصدر الأول لثراء زعمائها. وهذا الواقع طبع مختلف أشكال العمل الانتاجي بطابعه، وفي مقدمتها الصناعات الحرفية، أي أن مهمة هذه الصناعات هي الانتاج للتبادل بالدرجة الأولى، حتى صناعة الأسلحة[3] وكل ما يتفرع عن أعمال الحدادة والصياغة وسائر معالجات المعادن. من هنا كان صحيحاً استنتاج بليايف أن عرب الجاهلية كانوا قد اجتازوا مرحلة الانقسام إلى أهل زراعة وتربية انعام، وبلغوا مرحلة الانقسام إلى أهل الصنايع والزراع، مؤكداً ـ أي بليايف ـ أن العرب في هذا الطور الأخير «لم تقتصر الصناعات عندهم على صنع الخزف وحياكة النسيج ـ وهي صناعات بلغوا فيها مستوى عالياً ـ بل تعدّت ذلك إلى العمل بالمعادن المصهورة، وكان معدن الحديد متوافراً في مضارب قبيلة سليم (الواقعة شرقي المدينة المنورة) التي اشتهرت بصناعة الحديد حتى أن جيرانهم كانوا يلقبونهم بقبيلة القيون (جمع قين وهو الحداد)، كما انهم

---

(1) انظر بليايف، ص 113 ـ انظر ابن خلدون، المقدمة، طبعة بيروت، ص 254. يذكر قولاً للنبي قاله حين رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار ـ وانظر جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ8، ص 243 ـ 344.

(2) سالم، ص 444 وسعيد الأفغاني، اسواق العرب، دمشق 1937، ص 106.

(3) حكى ابن عمر الواقدي عن صفوان بن أمية أنه كان صاحب مخزن للسلاح وكان يشتغل بتجارة الفضة النقر والآنية الفضية (الواقدي، المغازي، القاهرة 1948، ص 156).

اشتهروا كذلك بصهره وتنقيته (...) واستخدم أهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة، بما في ذلك سكة المحراث»[1].

□ **أشكال العبودية**: تتضافر الأخبار الواردة عن العصر الجاهلي على أن نظام العبودية لم يكن غريباً عن هذه المنطقة من العالم القديم. وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الأخيرة، يدل أن وراءها تاريخاً بعيداً في شبه الجزيرة، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد أشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم. أما في الفترة التي نحن بصددها فإن المعطيات التاريخية تؤكد أن لنظام العبودية وجوداً ما في التركيب الاقتصادي ـ الاجتماعي. ذلك أن العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة، لا مادة استهلاكية فقط. فإنه إلى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الأعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة[2] وغيرهم في المدن الأخرى، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر، وإلى جانب كونهم ـ أي العبيد ـ يشكلون حينذاك احدى «السلع» التجارية الشائعة والرائجة[3] ـ إلى

(1) بلاييف، ص 112 ـ 113.

(2) في دراسة متخصصة وضعها لامنس Lammens عن العبيد الأحباش في الحجاز يذكر ان زعماء قريش من أهل «الملأ» المكي، كانوا يسلحون هؤلاء العبيد لاستخدامهم في حراسة منازلهم وقوافلهم التجارية وحراسة الكعبة، إذ كانت ـ أي الكعبة ـ مستودع أموالهم (لامنس، بلاد العربية الغربية قبل الهجرة»، بيروت 1928، ص 227 ـ 244 (بالفرنسية).

(3) من المفيد هنا ان ننقل عبارة جواد علي بهذا الصدد. يقول: «.. والسبي ـ أي الأسر ـ تجارة نافقة في تلك الأيام، تدر على متعاطيه أرباحاً عظيمة وثروة كبيرة. وقد كانت الجزيرة من أهم الأسواق المستوردة لهذه البضاعة على اختلاف ألوانها من أبيض أو أسود أو وسط بين الاثنين ومن كلا الجنسين. وقد كانت الدولتان الكبيرتان: دولتا الروم والفرس، تبيعان ما يفيض عن حاجتهما من أسرى حرب الفريق المغلوب في الأسواق، أو ترسل هذه البضاعة الغالية على أيدي العملاء إلى أسواق الجزيرة لبيعها هناك، وقد تهب آلافاً من الأسرى للمشايخ استرضاء لهم، وهؤلاء يبيعون هديتهم هذه للراغبين في الشراء» (تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ4، ص165). والأخباريون العرب يوردون الكثير من الأخبار عن المشتغلين بتجارة الرقيق من زعماء قريش كعبدالله بن جدعان وغيره (راجع، مثلاً البلاذري، الانساب، جـ1، ص 467 وما بعدها):.

جانب ذلك كله، استخدم العبيد أيضاً ـ ولا سيما الاحباش منهم ـ في الأعمال المنتجة، كالزراعة (أعمال الري) والصناعة وتربية الماشية[1]، كما كانوا يستَخدمون في بعض الأعمال التجارية[2].

غير أن ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة، ليست كافية أن تشكل الأساس لاستنتاج أن علاقات الإنتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية. ذلك بأن عنصر الرق لم يكن هو العنصر الأساس في تركيب القوى المنتجة: لا في الاقتصاد الحضري أو نصف الحضري، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي، وتربية الماشية). إذ كان عنصر الأحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة. هذا أولاً. وثانياً، ان العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي، والاستخدام في الحراسة)، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج، كانوا أكثر منهم كقوة منتجة. أي أن الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الأساس له، أو الطلب. وثالثاً، إن الأرقاء في الأغلب كانوا من الأجانب، وكثرتهم من الأحباش الذين هم من أصل حبشي أو سوداني[3]، وبعضهم كان من البيض، الفرس أو الروم[4]، المملوكين كأسرى في حروب الدولتين: الفارسية والبيزنطية، وكان يؤتى بهم إلى شبه جزيرة العرب للتجارة. فالأرقاء الأجانب عند العرب هم إذن مملوكون لهم بالتجارة لا بالحرب. أما الأسرى العرب الذين يصبحون أرقاء بحكم الأسر في الحروب العربية القبلية نفسها، فقد كانوا قلّة بالنسبة للأرقاء الأجانب. ومصدر ذلك أن الأسرى العرب في هذه الحروب بين القبائل غالباً ما يتحررون من الأسر بإحدى وسيلتين: إما

---

(1) راجع جواد علي، المرجع السابق، ص 165، وبلياييف، ص 107.

(2) راجع سالم، ص 437.

(3) لامنس، المرجع الوارد ذكره في الصفحة رقم 200 هامش رقم2.

(4) بين هؤلاء من أصبحوا معدودين في صحابة النبي أمثال: سلمان الفارسي، وصهيب الرومي ـ راجع البلاذري، الانساب، جـ1، ص 180 ـ الطبري، الأمم والملوك، جـ3، ص 181 ـ 183 ـ الذهبي، سير النبلاء، جـ3، ص117، 135، 322 ـ 344 ـ 345 ـ وغيرهم.

بحرب مضادة تشنها القبيلة التي ينتمي إليها الأسرى على القبيلة التي أسرتهم[1]، وإما بتقديم الفدية[2]. يضاف إلى ذلك أن لأسر في العادات الجاهلية كان يعد عاراً يوصم به الأسير وقبيلته، حتى كان بعضهم يفضل قتل نفسه على الوقوع في الأسر[3]. لهذه الأسباب كلها لم يكن يصير إلى العبودية من الأسرى العرب الا من لم يكن يتيسر له أحد يدفع فديته أو لم يستطع هو أن يفدي نفسه، فيخضع حينئذ لتقاليد العبودية من بيع وشراء أو استخدام في الأعمال الانتاجية أو غير الانتاجية. لكن هذه الأعمال لم تكن وقفاً على العبيد كما أشرنا منذ قليل. خلاصة القول: إنه كان للعبودية شكلها المتميز في بلاد العرب حينذاك بأن العبيد في كل قبيلة كانوا من الأجانب بالأكثر ثم من أفراد القبائل العربية الأخرى، مع كون أفراد القبيلة نفسها أحراراً كلهم على اختلاف مستوياتهم المعيشية[4].

□ الاقتصاد البدوي: بالرغم من نقص المعطيات التاريخية المحددة لدور الاقتصاد البدوي بالنسبة إلى الاقتصاد الحضري (الزراعة، التجارة، الصناعة الانتاجية) ـ وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ يمكن مع هذا أن نجد في المعطيات المتوافرة لنا ما يسمح بتكوين فكرة معينة في الموضوع. وينبغي

---

(1) مثال ذلك ما حدث لكليب ومهلهل ابني ربيعة حين أسرا في حرب شنها على بكر وتغلب زهير بن جناب رئيس قضاعة مع بعض قبائل قحطان، فردت ربيعة على ذلك بحرب مضادة وحررت كليباً ومهلهلاً من الأسر (راجع جواد علي، جـ4، ص 349).

(2) كان المعدل العادي للفدية عن كل أسير، مئة رأس من الابل. ولكن قد يرتفع هذا المعدل حسب منزلة الأسير في قومه، أو حسب قدرته المادية. ففي الحرب المعروفة بـ «يوم السلان» فدي وبرة الكلبي بألف بعير وفرس (راجع ياقوت، معجم البلدان، جـ5، ص 104).

(3) يروى أن الحكم بن طفيل شنق نفسه في «يوم الرقم» تخلصاً من الوقوع في أسر قبائل غطفان حين تغلبت هذه على بني عامر (المفضل الضبِّي، تحقيق أحمد شاكر وعبدالسلام هارون، دار المعارف بمصر 1964، ص 363).

(4) يمكن القول ان العبودية بشكلها هذا في بلاد العرب تتشابه مع العبودية في المجتمع الاثيني القديم، إضافة إلى الاختلاف بين المجتمعين من حيث الخصائص التاريخية التي تظهر خلال هذا البحث.

القول، في البدء، أن الذي يقرر مكانة أحد هذين النوعين من اقتصاد شبه الجزيرة في تلك الفترة، ليس هو كميته المجردة، بل المقرر الحاسم هو مدى تأثيره في اتجاه تطور البنية العامة لمجمل اقتصاد الجاهلية الأخيرة. فليس من شك أن عرب البادية كانوا أكثر عدداً من عرب المدن والحواضر، وأن أسلوب كسب العيش الذي كانوا يعتمدونه ـ أساساً ـ هو تربية الماشية (الابل بالدرجة الأولى). وليس من شك أيضاً أن كمية المردود الاقتصادي لهذا الأسلوب ربما كانت وفيرة بحد ذاتها. ولكن الطابع المميز لهذا الأسلوب كونه تابعاً تبعية مطلقة للعوامل الطبيعية (المناخ، زمان المطر، مكان الرعي..) فليس للإنسان من سيطرة فيه سوى قدرته على التنقل ـ وهو تنقل قسري ـ بحثاً عن المناخ الملائم والمرعى الملائم، ولكن ملاءمة موقوتة عابرة. إن هذه التبعية للطبيعة هي عامل ضعف وكبح زادت في تخلف الاقتصاد البدوي، إضافة إلى عوامل تبديده وتقليصه المرتبطة بطبيعة النظام الاجتماعي القبلي، كعوامل الحروب القبلية (حروب الثأر مثلاً.. والنزاعات المسلحة للحصول على المراعي أو حمايتها)، وما يستلزمه الرحل المتلاحق في البادية من استنفاد طاقات هذا الاقتصاد. ذلك في حين كانت عوامل صيرورة الاقتصاد الحضري لا تدفع به إلى النمو والتطور فقط، بل تدفع به كذلك إلى التأثير في الاقتصاد البدوي الذي كان موشكاً أن يستنفد دوره التاريخي. والتأثير فيه هنا بمعنى اخضاعه، آخر الأمر، لحركة التطور والصيرورة الجديدة، أي اخضاعه لقوانين تطور الاقتصاد الحضري ذاته بالقدر الذي كانت تقتضيه القوانين العامة لتطور المجتمع البشري في مثل ظروف الجاهلية العربية تلك. إن التفاعل الايجابي المطرد بين عناصر الاقتصاد الحضري الثلاثة (الزراعة، التجارة، الصناعة اليدوية المنفصلة عن الزراعة) كان يتعمق مداه شيئاً فشيئاً، ليجعل دور هذا الاقتصاد هو الدور المقرر الحاسم في الصيرورة التاريخية الجديدة لبنية اقتصاد المجتمع الجاهلي ككل، أي تحويلها من بنية كانت قائمة على الاقتصاد الطبيعي والملكية الجماعية البدائية إلى بنية تقوم على الاقتصاد البضاعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج. وعملية التحويل هذه كانت

جارية، في تلك الفترة، بصورة موضوعية وبوتيرة بطيئة نسبياً. إن هذه العملية تعني حينذاك أن الاقتصاد الحضري، بأشكال نموه وتطوره الخاصة، كان يتجه نحو صيرورته على قاعدة مادية انتاجية ممهدة لانقسام المجتمع إلى طبقات، بدلاً من انقسامه إلى وحدات اجتماعية قبلية مبعثرة.

4 ـ اتجاه تطور البنية الاجتماعية

إن الاتجاه الذي كان يتخذه التطور الاقتصادي، وفقاً لما تقدم، كانت له ظاهراته المعبرة عنه، والتي تؤكد أنه أصبح الاتجاه الحتمي تاريخياً. وهي ـ أي هذه الظاهرات ـ كانت تحمل في أحشائها بذور تناقضات بين هذا الاتجاه للتطور الاقتصادي والبنية الاجتماعية للنظام القبلي البدائي. لقد كان التناسب قائماً، من قبل، بين مستوى الحياة الاجتماعية وأشكالها في شبه الجزيرة وبين مستوى الحياة الاقتصادية، قبل أن يسري النشاط، من جديد، في شرايين الممرات التجارية، البرية والبحرية، الموصلة شبه الجزيرة ـ ولا سيما الأقسام الغربية منها ـ بالبلدان الخارجية الأكثر تقدماً آنئذ من بلاد العرب الداخلية، كالصين والهند وفارس وبلاد الشام وسواحل أفريقية الشرقية. إن هذا الاتصال النشيط مع الخارج قد فرض على شبه الجزيرة دور الوساطة التجارية الدولية. ثم ان ممارسة هذه الوساطة فرضت ـ بدورها ـ على زعماء العشائر (زعماء قريش بالدرجة الأولى) ان يدخلوا طرفاً فعلياً في الممارسة التجارية المباشرة، دون الاكتفاء بدور الوساطة. لقد كان ذلك عاملاً موضوعياً مؤثراً في حدوث تميز لزعماء العشائر من قريش مكة وزعماء القبائل المنعزلة عن تلك الممرات الرئيسة. هكذا بدأ أصل التمايز الاقتصادي الذي كان من شأنه بالضرورة أن يولد تمايزاً اجتماعياً ـ أولاً ـ بين المناطق غير المتأثرة بالوساطة التجارية وبالتجارة وبين المناطق الأخرى المستفيدة من كلتا الممارستين. وثانياً، بين زعماء هذه المناطق الأخيرة نفسها وبين أفراد عشائرهم الضعفاء والقبائل الصغيرة المرتبطة بهم بالولاء والتحالف. إن هذه الأشكال الأولية للتمايز الاقتصادي ـ الاجتماعي، كانت تحدث حالة من التناقض بين بنية اقتصادية تتجه نحو

مرحلة من التطور النسبي وبنية اجتماعية عاجزة متخلفة عن هذا الاتجاه. من هنا نرى إلى ظاهرات هذا الاتجاه وهي تحمل دلالتين متلازمتين: **أولاهما**، الدلالة على بدء تسرّب الانحلال إلى بنية المجتمع القبلي البدائي. **والثانية**، الدلالة على التكوّنات الأولى في احشاء النظام القبلي نفسه للمرحلة التي يتجه إليها مستوى التطور الاقتصادي. أما الظاهرات التي تحمل هاتين الدلالتين، بعلاقة داخلية جدلية بينهما، فيمكن رؤيتها من خلال المؤشرات الآتية:

أولاً ـ بروز الشكل الاقتصادي للتبادل

خلال ممارسة دور الوساطة التجارية، ثم ممارسة التجارة نفسها بصورة مباشرة، في شبه الجزيرة، كان طبيعياً ان يتحول تبادل القيم الاستعمالية لحاجات الناس المادية إلى شكله الاقتصادي، أي إلى ولادة مقياس للقيم التبادلية تقاس بالنسبة إليه قيمة كل بضاعة يقع عليها التبادل. أما المقياس الذي كان شائعاً لدى سكان شبه الجزيرة، في الفترة التاريخية التي تعنينا، فنجد له شكلين متوازيين، هما: شكل المبادلة السلعية على أساس احدى السلع الرئيسة المطروحة للتبادل باعتبارها قائمة بوظيفة النقد. والثاني، هو الشكل الأعلى والأخير الذي يولده التبادل. نعني به **النقد** نفسه الذي سماه انغلز «**بضاعة البضائع**»[1]. وقد كانت **الابل** هي تلك «السلعة» الرئيسة المؤدية وظيفة النقد. ذلك بسبب ما كان للابل من مكانة رئيسة في حياة أهل البادية. ولذا كانت تربيتها ـ أي الابل ـ هي **العمل** الرئيسي بين الأعمال الانتاجية عندهم. أما النقد الذي كان سائداً حركة التبادل الاقتصادي في مكة ـ أساساً ـ وفي الأسواق العربية التي تستقطبها تجارة

---

(1) جاء هذا الوصف للنقد المسكوك عند انغلز في قوله: ان بضاعة البضائع التي تخفي في باطنها سائر البضائع، قد اكتشفت الطلسم الذي يمكنه تحويل نفسه، كما يشاء، إلى أي شيء مرغوب فيه أو يمكن ان يكون مرغوباً فيه. ومن يملكه يصبح سيد عالم الانتاج (راجع انغلز، أصل العائلة، الطبعة العربية، ص 256).

قريش، فهو النقد المعدني الذي كان تنوعه بين الدينار[1] الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الساساني[2] تعبيراً مادياً عن تنوع مصادر الوساطة التجارية التي يقوم بها زعماء قريش بالدرجة الأولى بين بلدان الامبراطوريتين الممثلتين عالمي الشرق والغرب آنذاك (الامبراطورية الفارسية «الساسانية» والامبراطورية البيزنطية). ويبدو أنهم كانوا يتعاملون أيضاً بنقود يمنية (حميرية)، وهي نقود غير مسكوكة، بل قطع من الذهب الخام «المستورد من أفريقية أو المستخرج من مجاري الانهار في اليمن. كما استعملوا قطعاً من معدن الفضة الخام»[3]. وهذا النوع من النقود غير المسكوكة كان يجري

---

(1) وردت كلمتا: الدرهم، والدينار في القرآن الكريم: «وشروه بثمن بخس دراهم معدودة، وكانوا فيه من الزاهدين» (سورة يوسف: 13، الآية 20)، «ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك الا ما دمت عليه قائماً..» (سورة آل عمران: 3، الآية: 75).

(2) راجع الطبري، جـ2، ص173 ـ والبلاذري: الانساب، جـ1، ص 57 ـ وجواد علي، جـ8، ص 206 ـ وعبد الرحمن فهمي، النقود العربية، ماضيها وحاضرها (القاهرة 1965)، ص8، 10 ـ وابن الأثير الجزري، جامع الأصول من أحاديث الرسول (تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة 1946)، جـ1، ص 371 ـ الهامش حيث يقول المؤلف: «.. أما الدنانير فكانت تحمل إلى العرب من الروم، وكانت العرب تسميها الهرقلية».

(3) بليايف، ص 136 ـ ويقول جواد علي (جـ8، ص200 وما بعدها) إنه قد عثر على نماذج من النقود المحلية كان يستعملها أهل العربية الجنوبية في معاملاتهم بعضها مسكوك من الذهب وبعضها من الفضة وأخرى من النحاس ومن معادن أخرى. وفي بعض المتاحف ودور الآثار وعند بعض هواة جمع النقود والأشياء القديمة، قطع من نقود ضربت في العربية الجنوبية، بعضها من ذهب وبعضها من فضة وآخر من نحاس، ومنها الكبير، ومنها نقود صغيرة دوّن على بعضها اسم الملك الذي ضربت في أيامه. ولكن بعضها قديم يرجع إلى عهد ما قبل الميلاد. ويرى جواد علي (المصدر نفسه، ص 206) ان أهل الحجاز كما تعاملوا بالنقود الرومانية والساسانية (الدنانير والدراهم والدانق)، تعاملوا أيضاً في الجاهلية وفي صدر الإسلام (قبل ضرب النقود الاسلامية بالحروف العربية) بنقود أهل اليمن، وكذلك بنقود أهل الحبشة، إذ كان أهل مكة بخاصة يتاجرون مع اليمن والعراق وبلاد الشام فيتعاملون بمختلف النقود، ولم يكن وضع بلادهم يساعد على ضرب النقود فيها.

التبادل به تبعاً لمقادير وزن القطع المتداولة منه[1]. ومهما يكن نوع العملة المتداولة، فان التبادل على أساس العملة النقدية هو بذاته علامة الانحلال في بنية النظام القبلي، لأنه ـ أي التبادل النقدي ـ يتناقض جوهرياً مع القيم الجماعية القبلية.

إن بروز الشكل الاقتصادي للتبادل على هذا النحو قد جعل من التجارة عاملاً مؤثراً كذلك في حركة الصيرورة التاريخية التي نحاول هنا تلمس أبرز المؤشرات الدالة عليها في بلاد العرب آنذاك. نقول ذلك دون أن يكون في هذا القول ما يعارض الحقيقة العلمية القائلة بأن تبادل البضائع لا يمكن أن يكون سبباً في تفكك مثل هذا النظام أو غيره، بل غاية ما يفعله أن يكون معجلاً في التفكك. والقصد بذلك أنه لا يمكن أن يكون المقرر الحاسم. وهذا صحيح، لأن الانتاج الاجتماعي، أي انتاج الخيرات المادية للمجتمع، هو وحده العامل المقرر والحاسم. ذلك لأن عملية التبادل متأخرة في الواقع عن عملية الانتاج. فإنه ما لم يكن انتاج لم يكن موضوع للتبادل أصلاً. ولكن هذه الحقيقة الموضوعية لا تعني الغاء الدور المؤثر للتجارة في حركة الصيرورة والتطور. ونحن أشرنا ـ من قبل ـ إلى ديالكتيك العلاقة التفاعلية بين الانتاج الزراعي في شبه الجزيرة وبين التجارة. فان انتاج الفائض عن الحاجات الخاصة المباشرة من المنتجات الزراعية أدى بالضرورة إلى نشوء حركة التبادل البضاعي، ثم إلى زيادة في نشاط هذه الحركة. ولكن التبادل ـ بدوره ـ أصبح أيضاً عاملاً منشطاً في زيادة انتاجية العمل حتى في حقل الصناعة الحرفية التي كانت قد انفصلت عن الزراعة.

---

(1) يروي البلاذري (الانساب: جـ1، ص 66) عن الكلبي ان عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف كان قد عرض افتداء حذافة بن غانم العدوي بعشرين أوقية ذهباً أو عشراً من الابل.

ثانياً ـ تقلص الملكية الجماعية البدائية

إن الملكية الجماعية البدائية كانت الأساس الذي يقوم عليه المجتمع القبلي. ولكن الملحوظ من تاريخ الجاهلية أن هذا الأساس يقترب من الانهيار كلما اقترب مجتمع الجاهلية من نهايات القرن السادس واشرف على بدايات القرن السابع الميلادي. ففي هذه الفترة ذاتها تكاد أشكال الملكية الجماعية هذه تنحصر في شكل واحد، هو ملكية المراعي وتجمعات المياه كالآبار والينابيع. إذ كان لا يزال بعض المراعي وبعض الآبار والعيون يبدو أنه ملكية مشاعية لبعض القبائل: فكثيراً ما تقول أخبار الجاهلية المكتوبة عن هذا الموضع أو ذاك أنه مرعى لابل بني فلان أو ماء بني فلان، أي أنها تذكر أسماء جماعة من القبائل تملك هذه المواضع. ولا نجد في هذه الأخبار كلاماً ينسب هذه الأرض الزراعية أو تلك إلى قبيلة أو عشيرة بجملتها. وقد نجد كلاماً عن قطعان من الابل، أو غيرها من الماشية، تضاف إلى اسم قبيلة أو عشيرة ما. ولكن هذه الإضافة لا تصلح دليلاً على الملكية العامة لهذه القطعان، لأن في اخبار عرب الجاهلية ما يعارض ذلك. فإن الأخبار الدالة على ملكية الأفراد للابل أو الخيل أو الشّاء (الغنم) هي الطاغية. فهذه الأخبار إذن مقيدة ـ كما يقول أهل أصول الفقه والحقوقيون ـ للاطلاق الظاهر في الأخبار الأخرى التي تضيف القطعان إلى أسماء القبائل جملة[1]. وليس في الأخبار التي تتحدث عن الواحات

---

(1) نضرب مثلاً معبراً يدل على ان ملكية الأفراد لأصناف الماشية كانت هي السائدة: أورد الأغاني (جـ 16، ص95) حكاية عن حاتم الطائي (مات حاتم سنة 45 قبل الهجرة الاسلامية) تقول ان بني لام أرادت ان تفاخر حاتماً في سوق الحيرة برهان على فرسه ـ بسبب تذكره الحكاية ـ فسمع بذلك أياس بن قبيصة الطائي، فخشي ان يغلب حاتم ويخسر الرهان، فجمع قومه من بني حية وناشدهم ان يعينوا ابن عمهم حاتماً. فقال رجل منهم: عندي مئة ناقة سوداء ومئة ناقة حمراء أدماء (مشربة سواداً أو بيضاً). وقام آخر فقال: عندي عشرة حصن على كل حصان فارس مدجج (بالسلاح). وقال حسان بن جبلة الخير: قد علمتم ان أبي قد مات وترك خيراً كثيراً، فعليَّ كل خمر ولحم أو طعام ما أقاموا في سوق الحيرة. فقام اياس وقال:

المنتشرة في معظم أنحاء شبه الجزيرة ما يوضح نوع الملكية الزراعية فيها. غير أن الأخباريين العرب يذكرون أن سكان هذه الواحات هم من الحضر، وإنهم في الجاهلية الأخيرة أصبحوا أهل قرى ومدن عامرة تقام فيها أسواق المبادلات التجارية. ومن هذه المدن يثرب «المدينة»، والطائف. ولنا ان نستنتج من «حضرية» هؤلاء السكان أولاً، ومن ذكر المدينة والطائف ثانياً، ان الملكية الخاصة للأرض هي السائدة في هذه الواحات. فنحن نعلم أنه لم يكن للملكية الجماعية أثر اطلاقاً في مثل المدينة والطائف. أما الواحات الأخرى التي كان يمارس الفلاحة فيها سكان من قبائل نصف مستقرة، أي نصف حضرية، فلا تكشف الأخبار عن شكل ملكية الأرض الحقلية أو البستانية فيها. إن ظاهرة الهجرة الجماعية الموسمية عن هذا النوع من الواحات، لا تكفي دليلاً على الملكية الجماعية. ولكن، بناء على ما قلناه سابقاً من أننا نتكلم هنا عن مرحلة انفصلت فيها الحرف اليدوية عن الزراعة، أي عن المرحلة التي نشأ فيها الانتاج من أجل المبادلة، فإن الاستنتاج المنطقي يقضي بأننا تجاوزنا مرحلة انتاج الحاجات الخاصة المباشرة التي هي، في الوقت نفسه، مرحلة الملكية الجماعية البدائية.

نعود الآن إلى الشكل الوحيد الباقي من الملكية الجماعية البدائية هذه (أي المشاعية)، وهو ملكية المراعي والآبار والعيون النابعة. نعود هنا لنقول إنه حتى هذا الشكل الوحيد، أصبح في هذه المرحلة عرضة للتقلص ومشرفاً على الزوال. بدليل أن رؤساء القبائل، بعد أن أصبح الواحد منهم يملك الكثير من الابل ملكية خاصة، صاروا يستأثرون بالانتفاع بهذه المشاعيات

= عليّ مثل جميع ما أعطيتم كلكم.. ثم تقول الحكاية ان ابن عم حاتم، وهو وهم بن عمرو، قال لا: هذا مالي وعدته تسعمئة بعير، فخذها مئة مئة حتى تذهب الابل أو تصيب ما تريد (وردت الحكاية أيضاً في «قصص العرب» تأليف محمد أحمد جاد المولى وزميليه، القاهرة 1948، جـ3، ص 98 ـ 99). و مما له دلالته هنا قول حاتم شعراً:

يقولون لي: أهلكت مالك فاقتصد   وما كنت لولا ما يقولون سيدا

لمواشيهم الخاصة. هذا فضلاً عن الأخبار الدالة على وجود الملكية الفردية لبعض مياه الري[1].

ثالثاً ـ نشوء التفاوت في توزيع الثروة

إن هذا التفاوت من العلائم البارزة لا في المدن والحواضر فحسب، بل أصبح ظاهرة شاملة حتى بين القبائل في البادية حيث أخذت تتكوّن فئات عليا من الرؤساء وعائلاتهم تملك الاعداد الكثيرة من أصناف الماشية[2]، ولا سيما الابل، على نحو يفوق جداً ما يملكه بعض افراد القبيلة. مع كون أفراد آخرين لا يملكون شيئاً. وكذلك شأن ملكية العبيد أحياناً. وهذا الفارق استتبع ان يبسط الرؤساء سيطرتهم على المراعي والتجمعات المائية لمنافعهم الفئوية، وان يبتكروا السند «الحقوقي» لهذه السيطرة باسم حق الأولوية لهم كفئة متميزة[3]. إن تفاوتاً في توزيع الثروة على هذا النحو لم

---

(1) من الأمثلة الملموسة الدالة على هذه الملكية نذكر مثالين: 1 ـ قالوا إنه في عهد الملك النعمان(583 ـ 605) تفاخر حاجب بن زرارة وقيس بن مسعود في أكرم لئيم من قوميهما. فبعث النعمان بمن يرى ويشهد. «فلما انتهوا إلى بادية حاجب بن زرارة مرّوا على رجل من قومه فقال حاجب: هذا ألأم قومي. وكان الرجل عند حوضه يورد أبله.. الخ (بلوغ الأرب: محمود شكري الألوسي، القاهرة 1923، جـ1، ص 286) ـ لاحظ: حوضه. فمورد الماء إذن ملك لهذا الرجل. وبقية الرواية تقول إن هذا الرجل رفض ان يسقي هؤلاء الناس من «حوضه» حتى بعد أن عرف ان بينهم رئيس عشيرته حاجب بن زرارة، ورغم أن الرواية تقول انهم «انتهوا إلى بادية حاجب..». 2 ـ في حكاية عن قيس بن الخطيم (مات سنة 2هـ) حين نهض لاخذ الثأر من قاتلي أبيه وجده، خرج حتى أتى ناضجه وهو يسقي نخله (الناضج: البعير الذي يدير الناعورة).. إلى آخر الحكاية..» (الأغاني: جـ3، ص3). فهنا ترى لقيس بن الخطيم بستاناً وبه بئر أو ساقية يسقي منها بستانه بواسطة ناعورة له يديرها بعيره..

(2) راجع الحاشيتين السابقتين.

(3) ان حرب البسوس وحدها تصلح شاهداً على ذلك برغم أنها بدأت في نهاية القرن الخامس الميلادي. فان سبب هذه الحرب ـ كما هو معروف ـ مقتل كليب بن ربيعة بيد جساس بن مرة الشيباني «لأنه ـ أي كليب ـ أدمى ضرع ناقة خاله جساس، إذ كانت ترعى في أرض حماها كليب ومنع الرعي فيها الا لابله» (جواد علي، جـ4، ص 355).

يبق تفاوتاً في «كمية» الملكية الشخصية، بل أصبح يتعلق «بكيفية» الملكية، أي أنه أصبحت تفاوتاً في الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. ذلك لأن الاعداد الكثيرة من الماشية، ومنها الابل التي صارت لها قيمة بضاعية من حيث كونها بضاعة تقدّر بها قيمة سائر البضائع في المقايضة فتقوم بوظيفة العملة النقدية ـ نقول: إن هذه الاعداد الكثيرة التي يملكها رئيس القبيلة وأقرباؤه الأقربون أصبحت مادة انتاجية، لأن تربيتها أصبحت عملاً انتاجياً يقصد به المبادلة البضاعية لزيادة الدخل الذي أخذ بعد دخول النقد في التجارة المحلية يتحوّل إلى ثروة نقدية، بدليل ما هو معروف من أن هذه الفئات من الرؤساء وأقربائهم كانوا يمارسون بيع الفائض عن حاجاتهم الاستهلاكية من الماشية في الأسواق المحلية من شبه الجزيرة وفي الخارج وعلى طريق القوافل التجارية في البادية. لقد استتبع هذا التفاوت في الملكية الخاصة تفاوتاً في المعيشة وتمايزاً اجتماعياً بين أفراد القبيلة الواحدة أدى إلى انقسام القبيلة إلى اغنياء وفقراء من أبنائها الأحرار، إضافة إلى الانقسام الذي كان قائماً بين الأحرار والعبيد. إنَّ مثل هذا التفاوت الاقتصادي وهذا التمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي، فهو إذن علامة بارزة على بدء انحلال هذا النظام. لقد كان التمايز الاجتماعي بين الفئة العليا من القبيلة والفئات الدنيا منها، يتجلى في مظاهر كثيرة من أبرزها: تميز الرؤساء بنصب خيامهم في المرتفعات المشرفة على خيام سائر أبناء القبيلة، وبأفضلية هذه الخيام من حيث القيمة والنوعية، وبامتياز مقتنياتهم المنزلية كالسجاجيد النفيسة والأواني المعدنية والزجاجية الغالية الاثمان، وبأفضل الأسلحة وأجمل اسرجة الخيل والابل. لقد دخلت مظاهر الترف المادي النسبي حياة الزعماء. في حين كان فقراء القبيلة يعانون الشقاء المادي. ولم تكن ظاهرة الصعلكة المعروفة عن هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي ـ الاجتماعي. فلم يكن **الصعاليك** سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتفردها في الصحراء للغزو والسلب، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة: عبَّرت **أولاً** عن خروجها على الانتماء الذي

يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لأوضاعها وأعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد. وعبَّرت ثانياً عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة. أما دلالة ذلك فهي ان التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حداً يدفع بعضها إلى تفكيك علاقاتها القبلية. وهذه الدلالة تشكل علامة بذاتها على الانحلال الذي يتسرب إلى داخل النظام القبلي(1).

رابعاً ـ التحالفات القبلية

إن التغيرات الناشئة عن تبدل أسلوب كسب المعيشة من صفته الجماعية البدائية إلى صفته الفردية، بسبب من تبدل أشكال ملكية وسائل المعيشة ووسائل الانتاج، قد أحدثت تغيرات انعكاسية في البنية الاجتماعية للمجتمع القبلي الجاهلي. وبين أبرز هذه التغيرات ما حدث في نوعية الروابط الداخلية المكونة للأحداث القبلية. فان الملحوظ في فترة الجاهلية الأخيرة أن رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه، إذ انضاف إلى تلك الرابطة نوعان جديدان من الروابط: رابطة الولاء، ورابطة التحالف. أما الولاء فهو «ان يُلحق فرد، أو بطن أو فخذ أو قبيلة، بقبيلة أخرى، فيكونون مواليهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة. وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (. . .) وقد كان لهؤلاء الموالي كافة الحقوق التي للقبيلة»(2). وأما رابطة التحالف، فهي ان تتحالف قبيلتان أو عدّة قبائل

---

(1) لقد عبّر أحد شعراء الصعاليك عروة بن الورد (مات سنة 30 قبل الهجرة) عن مضمون هذه الدلالة بقصيدته الرائية الشهيرة التي يقول فيها:

لحى الله صعلوكاً إذا جن ليله مضى في المشاش آلفاً كل مجزر
يعد الغنى من دهره كل ليلة أصاب قراها من صديق ميسّر

(الاصمعيات: تحقيق شاكر وهارون، دار المعارف بمصر 1964، ص 45) الصعلوك في هذه الصورة الواقعية لا يجد في ليله غير رؤوس العظام يمضغها، وأعظم الغنى في تصوره ان يحصل على طعام ليلته لنفسه من صديق اخصبت ابله أو غنمه وسلمت من العطب.

(2) محمد أسعد طلس، «تاريخ الأمة العربية ـ عصر الانبثاق»، مكتبة الأندلس، بيروت 1957، ص 135.

تجمع بينها مصالح مشتركة، آنية، أو طويلة الأجل، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والأحابيش[1]، وكالحلف الذي كان قائماً بين قبائل عاملة وجذام ولخم، وهو الحلف الذي يستنتج جواد علي، بحق، أنه نشأ «لمصالح مشتركة ولظروف متشابهة ألفت بينها على نحو ما رأينا عند قبائل أخرى، فصارت نسباً بمرور الأيام»[2]. وكان هناك نوع من التحالف يتخذ شكل الالحاق، أي الحاق القبائل الضعيفة بالقبائل القوية حتى يتسمى الحلف باسم الطرف الأقوى فيه، وهو الشكل الذي يطلق عليه الاخباريون العرب كلمة «الاطفاء»، إذ ذكروا ـ مثلاً ـ ان ضبة طفئت لأنها حالفت الرباب، وان الحارث طفئت لأنها حالفت مذحجاً، وان عبساً طفئت أيضاً لانتقالها إلى بني عامر بن صعصعة يوم جبلة[3]. ويمكن القول ان أقرب وصف ينطبق على واقع هذه التحالفات في الجاهلية وعلى دلالتها التاريخية ـ الاجتماعية التي نحن بصددها، هو الوصف الذي أطلقه هيرودتس، المؤرخ الاغريقي، في القرن الخامس للميلاد، على مفهوم القبيلة، إذ قال إنَّ القبيلة لم تكن تحالفاً قائماً على النسب أو القرابة فحسب، بل كانت أيضاً اتحاداً سياسياً[4]. فهذا المعنى هو الذي نريد أن نستنجه من انتشار

---

(1) المقصود هنا المطلب بن عبد مناف أبو عبد المطلب جد النبي. واصل هذا الحلف ان بني بكر بن عبد مناف بن كنانة هموا باخراج قريش من الحرم على عهد المطلب وان يقاتلوهم، فجمعوا جموعهم وجمعت قريش واستعدت، وعقد المطلب الحلف بين قريش والأحابيش (وهم: بنو الحارث بن عبد مناف بن كنانة، وبن الهون بن خزيمة بن مدركة، وبنو المصطلق بن خزاعة)، فلقوا بني بكر ومن انضم إليهم، فاقتتلوا، حتى غلبت قريش وحلفاؤها وانهزم بنو بكر. (راجع البلاذري، الانساب، جـ1، ص 75 ـ 76). وأخبار هذه الأحلاف كثيرة في مؤلفات العرب كالأغاني، جـ14، ص 61 ـ وأبي الفداء: جـ1، ص 108 ـ وجمهرة شعراء العرب، ص288، 394 ـ والمصعب الزبيري، نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة 1953، ص 9 ـ والعقد الفريد، جـ6، ص9 ـ وابن الأثير، جـ1، ص 366.. الخ».

(2) جواد علي، جـ4، ص 278.

(3) المرجع السابق، ص 317.

(4) راجع بليابيف، ص 100.

ظاهرة التحالفات القبلية الجاهلية بعد أن بدأ يدخل الوهن في رابطة الدم والنسب المحض، بسبب من تفكك علاقات الملكية الجماعية البدائية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج اليدوية وما نشأ عن ذلك من التفاوت بين أبناء القبيلة الواحدة في مستوى المعيشة ومن التمايز الاجتماعي بمختلف أشكاله. غير أن هيرودتس لم يكن قادراً ان يكتشف هذه الأسباب الاقتصادية ـ الاجتماعية القائمة وراء هذا «الاتحاد السياسي» المتمثل بالأحلاف. ولذلك لجأ إلى تفسير هذه الظاهرة كتفسير لمفهوم القبيلة من الأصل، مع أن الأصل في مفهوم القبيلة انها تقوم على رابطة الدم والنسب، ولم يتغير ذلك الا متأخراً.

خامساً ـ المبادلة الفردية، دون الجماعية

كان من نتائج ظهور الملكية الفردية لأصناف الماشية بين قبائل الجاهلية الأخيرة، ان تغيَّر شكل المبادلة في الاقتصاد البدوي، من كونه مبادلة بين القبيلة والقبيلة كوحدتين على أساس جماعي، إلى كونه مبادلة بين الأفراد داخل القبيلة وخارجها. إن هذا الشكل الجديد للمبادلة واضح الدلالة على ظهور التفكك في وحدة القبيلة، أي في نظام المجتمع القبلي بعد أن فقد قاعدته المادية التي هي الملكية الجماعية. وليست تعوزنا الشواهد الملموسة على كون المبادلة الفردية هي الشكل الشائع في هذه الفترة من الجاهلية العربية. بل بالعكس: نحتاج إلى البحث عن شاهد ما يشير إلى بقايا الشكل القديم، أي المبادلة الجماعية، لأن مثل هذا الشاهد غائب عما لدينا من أخبار الجاهلية هذه. فكيف الأمر إذن بالمبادلات المتعلقة بالمنتجات الزراعية أو الحرفية. فهذه ـ بالطبع ـ أولى ان تكون مبادلات فردية، لكونها تدخل في الاقتصاد الحضري أو نصف الحضري الذي كان أبعد من الاقتصاد البدوي عن الخضوع لعلاقات التبادل الجماعية البدائية. صحيح أن أسواق التبادل في انحاء شبه الجزيرة كانت تخضع لاشراف رؤساء القبائل، ولاسيما الذين كانوا يلقبون أنفسهم بالملوك تشبهاً بملوك الحيرة والغساسنة العرب، وقد فعل ذلك ـ مثلاً ـ رئيس دومة الجندل فسمَّى نفسه ملكاً،

وهكذا فعل رؤساء تميم من بني عبدالله بن زيد، وأخذوا يسلكون سلوك الملوك بفرض ضريبة العشر[1] على تجار الأسواق التي يشرفون عليها ـ نقول: صحيح ذلك،غير أن إشرافهم ذاك لم يكن يعني قيامهم بالمبادلات باسم قبائلهم جملة، أي عرض انتاج القبيلة بشكل جماعي لمبادلته ببضاعة تعود للقبيلة ككل. إن مثل هذا الشكل التبادلي لم يكن يحصل: أولاً، لأنه لم يكن هناك ملكية جماعية لانتاج القبيلة. وثانياً، لأن اشراف رؤساء القبائل على الأسواق لم يكن القصد منه سوى توفير الظروف «الادارية» لحصول هؤلاء الرؤساء على المزيد من الثروات الخاصة بهم، أي لتحصيل ضريبة العشر من تجار الأسواق، ولضبط جباية الأتاوات التي يفرضونها على القبائل الخاضعة لهم كعائدات لثرواتهم الفردية، وكذلك جباية ضريبة أخرى من التجار لقاء مرور قوافلهم في أراضي الرؤساء ولقاء حمايتهم هذه القوافل[2]. وثالثاً، ان هؤلاء الرؤساء كانوا هم انفسهم تجاراً أيضاً يرسلون تجاراتهم إلى الأسواق التي تقام في أماكن أخرى، كما كان يفعل ملوك الحيرة وتجار مكة الأغنياء[3].

سادساً ـ الأساس المادي لسلطة رئيس القبيلة

من الملحوظ ان سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة[4] أصبحت، في الفترة التي هي موضوع بحثنا، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية

---

(1) من الطريف أنه كانت في بعض أنحاء شبه الجزيرة أسواق لا تفرض فيها الاعشار لأنها ليست في أرض «مملكة»، أي لم يتخذ رئيس القبيلة فيها لقب ملك، ومن هذه الأسواق يذكرون سوق الشحر، غير أن التجار يدفعون بدل العشر رسم الحماية للرئيس النافذ (انظر جواد علي، جـ4، ص 414 ـ 415، نقلاً عن المحبّر: ص 263 ـ 267).

(2) المرجع السابق.

(3) أيضاً.

(4) القبيلة اخص من العشيرة. فان العشيرة مجموعة من عدة قبائل يجمعها أصل نسب واحد، أو يجمعها تحالف معين، كقريش مثلاً: فهي عشيرة ينتمي إليها نحو عشرة فروع، منها هاشم وأمية.

وحدها، بل تستمدهما ـ بالدرجة الأهم ـ مما يكون للرئيس، أو المتصدي للرئاسة، من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه والسيطرة على أفراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة بأوضاعهم المعيشية. من هنا كان يزداد انهماك رؤساء القبائل بممارسة كل ما يؤدي إلى تكديس الثروات لديهم بمختلف الوسائل المتيسرة لهم آنذاك: سواء بتنمية ملكياتهم الخاصة لوسائل الانتاج في البادية أو في الحاضرة، أم بتوسيع مبادلاتهم التجارية في أسواق البلاد وخارجها، أم بجباية الأتاوات والضرائب التي يفرضونها بالسطوة على القبائل والتجار والقوافل. حتى عادة الكرم المأثورة عن أهل الجاهلية كان الرؤساء يستغلونها لدعم سلطتهم. وليس بعيداً عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي، وهو مضرب المثل بالكرم الجاهلي:

يقولون لي: اهلكت مالك فاقتصد — وما كنت ـ لولا ما يقولون ـ سيدا

وليس أدل، كذلك، على أهمية عامل المال عند الجاهليين، فوق الاعتبارات القبلية التقليدية، في تولية المناصب الرئيسة، وفي تحديد المواقف الخطيرة، من النظر إلى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث: احدهما، حادث انتزاع منصب الرفادة والسقاية في مكة من أبي طالب عم النبي بسبب من ضعفه المالي[1] رغم مكانته العالية في قريش من الوجهة القبلية. والثاني، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن أيوب السختياني عن ابن سيرين عن أبي عبيدة بن حذيفة. فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال: يا عَديّ! اسلِمْ تسلَم، فأظن ما يمنعك ان تسلِم خصاصة تراها بمن حولي، وأنك ترى الناس علينا ألباً واحداً[2]. هل أتيت الحيرة؟ قال عدي: لم آتِها، وقد علمت مكانها. قال

(1) انظر البلاذري، «الانساب، جـ1، ص 57.

(2) الخصاصة: الفقر. الألب: الحشد من الناس تجمعهم عداوة واحدة لشخص أو أشخاص آخرين، يقال: «هم عليّ الب واحد». فالنبي يقول هنا لعدي: أظن أن الذي يمنعك من الاسلام ما تراه من فقر جماعة المسلمين (حينذاك)، وانك ترى كثرة أعدائنا.

النبي: توشك الضَّعينة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينا كنوز كسرى. قال عدي: كسرى ابن هرمز؟!. قال النبي: كسرى ابن هرمز. وليفيضنّ المال حتى يَهمَّ الرجل من يقبل ماله صدقة[1]. لقد سبق خلال هذا الحوار أن أفحمه النبي بأمرين دون أن يدفعاه إلى الإسلام، فلما سمع بأمر المال هكذا، قال عدي: فلقد رأيت اثنتين، واحلف بالله لتجيئن الثالثة، «يعني فيض المال»، كما يقول نص الرواية نفسه[2].

إن النظر إلى المال عند الجاهليين بهذا القدر من الاهتمام الذي يتجاوز الاهتمام بالاعراف البدوية ويتجاوز احترام هذه الاعراف لذاتها، لا يمكن أن تكون له صفة الظاهرة الاجتماعية، على نحو ما رأينا، الا في مجتمع انحلت فيه ـ أو توشك ان تنحل ـ هيمنة العلاقات البدوية الخالصة. ولكن، حين نحن نرى إلى هذه العلائم التي ذكرنا وإلى العلائم التي لم نذكر، يجب أن نرى أيضاً إلى ما يقابلها من علائم هي من مظاهر النظام القبلي، كحياة الترحل البدوية، وكالاعتبار الذي لا تزال تحظى به رابطة الدم والنسب، وكالتزام القبيلة مجتمعة بنيل الثأر لقتلاها من القبيلة الأخرى مجتمعة أيضاً، وإن جرى القتل بصفة فردية ولأسباب شخصية، وكذلك الشأن بدفع ديات القتلى، إذ كان لا يزال لزاماً على القبيلة ككل ان تدفع للقبيلة الأخرى ككل أيضاً دية القتيل منها إذا كان القاتل أحد أفراد القبيلة الأولى وان كان القتل فردياً والسبب شخصياً كذلك. وهكذا الأمر بشأن الترحّل. فهو ترحل جماعي يقرر رئيس القبيلة زمانه والمكان المطلوب النزول فيه من جديد. كما أنه لا يزال بيد الرئيس قيادة القبيلة في كثير من شؤون السلم وفي كل شؤون الحرب، إلى غير ذلك من مظاهر الحياة البدوية. غير أن كل هذه المظاهر كانت تمارس وجودها وتأثيرها بحكم قوة الاستمرار فقط، في حين كانت تفقد، شيئاً فشيئاً، أسسها الاقتصادية، ويهتز مكانها داخل البنية الاجتماعية العامة.

---

(1) الضعينة (جمعها ضعائن...): الهودج ومن في الهودج من نساء أو عموماً.

(2) النص الكامل للرواية في «سير اعلام النبلاء» للذهبي، جـ3، ص110.

جـ ـ منطقة العربية الغربية

1 ـ الحجاز... مكة

أطللنا، في ما سبق، اطلالة عامة على شبه جزيرة العرب في جاهليتها الأخيرة. لكن وجهة البحث تقتضي الآن ان نتوجه إلى المنطقة ذات الخصوصية المتميزة حينذاك بأنها المنطلق التاريخي لحركة الصيرورة الجديدة في بلاد العرب. نعني بها المنطقة المسماة بـ «العربية الغربية» حيث يقع الحجاز، وحيث تقع مكة ذاتها من الحجاز. ففي هذا الموقع ـ بالتحديد ـ كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب، وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ: جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس، وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين. كان الحجاز هنا ـ ومكة نقطة المركز منه ـ ملتقى أكبر الروافد التجارية العالمية، حاملة إليه روافد أخرى من مكتسبات التاريخ البشري حتى ذلك الحين، أي حتى بدايات العصر الوسيط. ومع هذه المكتسبات[1] كانت تتسرب إلى هذه المنطقة مؤشرات الاتجاه العام لتطور البلدان الخاضعة أو التابعة لهذه الامبراطورية أو تلك من الامبراطوريتين المتصارعتين الوحيدتين على اقتسام أهم الأجزاء الأسيو ـ أفريقية المحيطة بالممرات البحرية الرئيسة (الأبيض المتوسط، البحر الأحمر) في مطلع

(1) مما ينبغي ذكره من هذه المكتسبات التي كانت تدخل مجتمع الجاهلية عبر الصلات التجارية: المهارات الحرفية، والمعارف العملية عن الزراعة واستخدام الآلات التقنية، والافكار والعقائد المتنوعة، وكثير من العادات الحضرية التي كان يمارسها زعماء القبائل وكبار تجار قريش واستخدام المقتنيات المنزلية النفيسة، فضلاً عما كان يمارسه زعماء القبائل وكبار القوافل القرشيين، خلال رحلاتهم التجارية، من الاطلاع على ما يجري في العالم الخارجي من أحداث سياسية وما يعانيه سكان البلدان المجاورة من مشكلات اجتماعية كانت ترافق حالات التدهور الناشئة عن استنزاف قوى الامبراطوريتين في صراعهما على أقسام بلدان المتوسط والمناطق الرئيسة من شبه الجزيرة العربية (اليمن والحجاز).

العصر الوسيط. كانت كلتا الامبراطوريتين، آنئذ، تمثل ـ بنظامها الاجتماعي ـ شكلاً تاريخياً من التداخل بين نظامي المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي. إن هذه المؤشرات الآتية من الخارج، عبر الروافد التجارية، ومعها الروافد الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، كانت تتفاعل ـ بنشاط ـ مع المؤشرات الداخلية لاتجاه تطور المجتمع العربي في أخريات الجاهلية.

على أساس من هذا التفاعل كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب. إننا هنا، في هذه المنطقة وفي هذه الفترة الزمنية ذاتها، نستطيع أن نتلمس حركة صيرورة تاريخية كانت علاماتها تبرز متوالية ومتداخلة في مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية. ولم تكن العلامات التي رأينا فيها سابقاً دلائل انحلال المجتمع القبلي البدائي في شبه الجزيرة، أثناء هذه الفترة، سوى التعبير عن جانب النفي من دياليكتيك حركة الصيرورة هذه. فلا بد لنا ـ بعد ـ من رؤية الجانب الآخر منه، أي جانب التكون والولادة. إن دراسة الظروف التاريخية لهذه الفترة تضع أيدينا على النقاط التي تكمن فيها عوامل التوجه التاريخي الجديد. وسننطلق في دراسة هذه الظروف من مكة.

2 ـ مكة في تاريخها

لعل أطرف ما ورد عند الاخباريين العرب من تفسير لاسم «مكة» هو القول بأنه اسم مشتق من «امتَكَّ». وهو يقال لولد الناقة إذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقي فيه شيئاً. وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة انها تمتص الناس، أي تجتذبهم إليها لكونها بلداً مقدساً[1] وقد أخذ المعجميون الكلاسيكيون بهذا المعنى فقالوا: مكه وامتكه، بمعنى مصه جميعه؛ وأهلكه ونقصه «ومنه مكة للبلد الحرام أو للحرم كله، لأنها تنقص الذنوب أو تفنيها أو تهلك من ظلم فيها»[2]. بالرغم من أن مثل هذا التفسير

(1) راجع ياقوت، البلدان، ط بيروت، مجـ5، ص182.
(2) الفيروزابادي، القاموس المحيط، مادة «مكة».

ذاتي لا وزن تاريخياً له، يعكس ـ مع ذلك ـ مكانة هذه المدينة في تاريخ العرب قبل الإسلام. وهي في هذا التاريخ قديمة، وللأخباريين قصص كثيرة عن عهدها القديم، «وقد أوجد الأخباريون ولا شك هذا القصص وأمثاله لتصورهم أن مثل هذا القصص سيرفع من شأن المدينة المقدسة في القدم ويجعلها كعبة العرب جميعاً قبل الاسلام»[1]. ولعل بطلميوس، إذ سمى مكة في «جغرافيته» باسم «مكربا Mocaraba!»[2]، كان يعني هذا الأمر نفسه قبل الاخباريين العرب بعدة قرون[3] بناء على تفسير جواد علي لكلمة «مكربا» بمعنى «مقرب» وهو «من التقريب إلى الاهتمام، وان «مكربا» هي «مقربة» أو شيء آخر قريب منه، لأنها مدينة مقدسة تقرب إلى الاصنام»[4]. غير أن هذا الاسم الذي ذكره بطلميوس لمكة لم يرد عند غيره من الجغرافيين والمؤرخين الكلاسيكيين الا عند الاخباريين العرب. على أنه من المفيد جداً أن نجد في حديث هذا الجغرافي القديم الذي اعتمده الجغرافيون العرب في العصر الوسيط، مستنداً يؤكد أن مكة كانت معروفة في عهده، أي في القرن الثاني للميلاد، في حين أننا نفتقد الأسانيد التي تلقي ضوءاً على تاريخها في ما قبل زمن بطلميوس[5]. إن كل الاشارات السابقة إلى معاني اسم «مكة» يؤكد انها كانت، حتى في تاريخها القديم، تتمتع بمنزلة متميزة في بلاد العرب. وسواء أكانت منزلتها هذه ناشئة في الأصل عن سبب ديني أم عن أسباب أخرى تاريخية، فان ذلك ـ على أي حال ـ يضعها في مركز بالغ الأهمية من تاريخ العصر الجاهلي بالنسبة لبحثنا هنا عن مواطن التحرك التاريخي في هذه المنطقة ايذاناً بانتهاء عهد الجاهلية، أي بتغير البنى النوعية التي كان يقوم عليها هذا العهد. إن الذي يعنينا من تاريخ مكة، في هذا البحث، هو الزمن الواضحة فيه معالم

(1) جواد علي، جـ4، ص 190.
(2) المرجع السابق، 188.
(3) عاش بطلميوس في القرن الثاني للميلاد.
(4) جواد علي، ص 188.
(5) المرجع نفسه.

التحرك التاريخي ذاك، بل هو ـ أيضاً ـ الزمن الأقل غموضاً في نظر الباحث بالقياس إلى ما سبقه من أزمنة لا تزال تفتقر إلى الأسانيد الصحيحة لمعرفة الحقائق التاريخية منها.

إن الذي نعرفه من الإخباريين عن زعامة قريش في مكة أنها بدأت في عهد قصي بن كلاب، وكانت قبله بيد خزاعة، فانتزعها هو ـ أي قصي ـ أيام عمرو بن الحارث المعروف بأبي غبشان الخزاعي(1). وتختلف رواياتهم في كيفية انتزاعها، ولكنها تتفق على أن ذاك لم يحدث دون اقتتال أعقبه انتصار لقصي على خزاعة، إما بالحرب أو بنتيجة الاحتكام إلى يعمر بن عوف بن كعب الذي ينتمي إلى كنانة(2). لكننا لا نعرف هذا الزمن بحدود واضحة، فليس لدى الاخباريين ما يضيء لنا هذه الحدود سوى ما يمكن استنتاجه من إشارة وردت عندهم في احدى الروايات القائلة بأن قصياً اشترى ولاية البيت (الكعبة) من أبي غبشان الخزاعي بزق من الخمر وبعود، وأن هذه الصفقة هي أساس المثل المعروف: «اخسر صفقة من أبي غبشان»(3)، وأن ذلك حدث في أيام المنذر بن النعمان ملك الحيرة(4). هذه الاشارة الأخيرة، رغم أنها وردت بصدد حادث «الصفقة» ـ الأسطورة، فهي تفتح أمامنا ضوءاً على الزمن الذي بدأت فيه زعامة قريش، بشخص قصي، في مكة. فإن المنذر بن النعمان الذي تذكره الرواية، هو ـ دون شك ـ ابن النعمان الأول بن امرىء القيس الثاني، وليس هو المنذر بن النعمان (631 ـ 632) «الذي تسميه العرب بالغرور، الذي قتل بالبحرين يوم جواثا»(5)،

---

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط صادر، دار بيروت 1957، جـ1، ص 69 ـ المسعودي، مروج الذهب (ط، م. عبد الحميد القاهرة 1958) جـ2، ص 57 ـ الطبري، تاريخه (ط دار القاموس الحديث، بيروت، دون تاريخ) جـ2، ص 181 وما بعدها ـ ابن خلدون، المقدمة (ط دار الكتاب اللبناني) ص 632.

(2) راجع ابن الأثير، الكامل، جـ2، ص 8 ـ والمصادر السابقة.

(3) ابن الأثير، المصدر نفسه.

(4) الألوسي، بلوغ الأرب، القاهرة 1924، جـ1، ص 246 ـ 247.

(5) الطبري، جـ2، ص 157.

والذي تولى أمر الحيرة ثمانية أشهر «إلى أن قدم خالد بن الوليد الحيرة»[1]، لأن هذا متأخر حتى عن زمن ظهور الاسلام. أما ذاك فقد خلف أباه النعمان الأول على الحيرة سنة 418 للميلاد[2]. في هذا الضوء، غير المباشر، نستنتج أن عهد الزعامة القرشية على مكة يرجع إلى النصف الأول من القرن الخامس. إن هذا الاستنتاج ـ والأرجح عندنا أنه صحيح ـ يضفي على حركة الأحداث والظاهرات في هذه المنطقة من بلاد العرب خلال الفترة الأخيرة للجاهلية، طابع المنطق التاريخي غير الاستثنائي. لأن العلامات التي يسجلها عهد الزعامة القرشية المكية ليس من منطق التاريخ أن تكون وليدة الزمن القصير القريب جداً من نشأة الاسلام، كما نفهم من أحاديث الأخباريين عن أحوال الجاهلية الأخيرة. بل يفترض لها هذا المنطق زمناً أبعد من ذلك. كما يفترض أيضاً ان الدور الذي مثله قصي نفسه، في بدء الزعامة القرشية المكية، لم يكن هو البداية بقدر ما كان نتيجة فعل تاريخي شاركت فيه مكة، قبل ذلك، بدور بارز زمناً طويلاً. إنَّ التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي، جاءت بمثابة قفزة كيفية لتغيرات كمية كانت تجري ـ من قبل ـ في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد للعمل في كل من الحاضرة والبادية من جهة أولى، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في أسواق شبه الجزيرة، من جهة ثانية.

3 ـ تطورات.. وعلاماتها

يجمع الاخباريون على أن قصياً[3] ما أن خلصت له زعامة مكة حتى

---

(1) راجع المصدر السابق، جـ2، ص 74 وما بعدها.

(2) السيد عبدالعزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، ص 261.

(3) استخدم بعض المستشرقين القصص المزيج من الخيالي والحقيقي عن شخصية قصي، في روايات ابن الكلبي وابن سحاق وابن جريج، للاستدلال به على أن

أحدث أحداثاً يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق، ولكنها تنطوي على مادة تاريخية تقدم لنا رؤية إلى تلك التطورات، وإلى العلامات الشاهدة على اتجاه تلك التطورات. ومن هذه المادة التاريخية، بعد غربلة التفاصيل، نستخلص الرؤيوات الآتية:

أولاً ـ تصنيف «المجتمع» المكي

يقول الاخباريون إنه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية «قطع مكة رباعاً بين قومه، فانزل كل قوم من قريش منازلهم...»[1]. ليس لزاماً علينا أن نجاري الاخباريين هنا بأن قصياً نفسه، برغبة إرادية فردية، فعل ذلك. فالمهم، عندنا، في هذا الحديث هو مغزاه التاريخي، مع نظرتنا إليه أنه حدث موضوعي، لا فردي إرادي. أي أنه نتاج ظروف تطور معين نضجت موضوعياً فأحدثته في وقته المناسب وفي مكانه المناسب. أما المغزى التاريخي، فليس يتضح الا بوضوح الحدث نفسه. إنه ـ في الواقع ـ كان «تصنيفاً» اجتماعياً لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها، إذ جعلهم: «صنفاً» ممتازاً اتخذ من بطاح مكة، أي ما حول الكعبة، مسكناً له، فدعي ـ لذلك ـ بـ «قريش البطاح»، و«صنفاً» أدنى مرتبة من ذاك اسكِنَ في ظواهر مكة، فسمي بـ «قريش الظواهر»[2]. ولكن على أي أساس قام هذا

= قصياً شخصية خرافية (راجع جواد علي، جـ4، ص 194 ـ 195). ومهما يكن أمر هذه الدعوى، فان المسألة في موضوعنا لا تقوم على أن شخصاً اسمه «قصي» وجد فعلاً أو لم يوجد، بل تقوم على حقيقة تاريخية ثابتة، هي أن ارستقراطية قريش تمكنت من بسط سيطرتها على مكة في زمن معين وانها فوضت أحد زعمائها ـ وليكن اسمه «قصي» ـ ان يتولى باسمها تمثيل هذه السيطرة التي أكد التاريخ وجودها، وأكد النتائج التاريخية التي اقترنت بهذه السيطرة.

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ1، ص70 ـ 71.

(2) مما يدل على امتياز قريش البطاح بمكانة تعلو مكانة قريش الظواهر، قول الشاعر زكوان (وهو مولى عمر بن الخطاب) مفاخراً الضحاك بن قيس الفهري حين ضربه:

فلو شهدتني من قريش عصابة ... قريش البطاح، لا قريش الظواهر

ابن سعد، الطبقات، جـ1، ص 71).

«التصنيف»؟ إذا علمنا أن «قريش الظواهر» كانت «متبدية أو شبه مستقرة ولم تكن حالتها المالية حسنة»[1]، وان قريش البطاح هم الذين «.. كان منهم التجار والأثرياء»[2] ـ علمنا إذن أن هذا «التصنيف» قام على أساس روعي فيه الوضع المالي أو الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي، دون العرف القبلي، أي دون مراعاة العلاقات القبلية. بدليل أن كلا «الصنفين» ينتمي إلى قريش أو إلى احلاف قريش، فهؤلاء «قريش البطاح» وأولئك «قريش الظواهر» فكلهم إذن من قريش. فلو ان الانتماء العشائري وحده كان موضع الرعاية هنا لكان «التصنيف» ظهر بشكل آخر، كأن تكون بطون قريش كلها في المكان المفضل (بطاح مكة)، وتكون بطون العشائر الأخرى من الاحلاف كلها في الظواهر. ولكن المسألة لم تبق كما كانت قبل أن يتسرب الانحلال إلى القيم القبلية وإلى النظام القبلي ذاته. المسألة أصبحت الآن أن شيئاً قد تغيَّر، وأنَّ وضعاً جديداً قد أخذ يفرض قيماً جديدة، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار في مقدمة «قريش البطاح»، لأنهم أصبحوا أوفر مالاً وأعظم تجارة. ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراء، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة.

فإذا رجعنا إلى أصل زعامة قريش من البدء، أي إلى العهد الذي يحدده الاخباريون مبدأ لزعامة قريش، وهو عهد قصي، رأينا روايات ابن الكلبي وابن اسحاق تتفق على تفسير واحد لسبب انتقال الزعامة على مكة من خزاعة إلى قريش، فتقول إنه حين مات حليل بن حبشية زعيم خزاعة (حليل هذا والد حبَّى زوج قصي) تولى أبو غبشان حجابة البيت بعده، وكان قد «انتشر ولد قصي، وكثر ماله، وعظم شرفه، فرأى ـ أي قصي ـ أنه أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة وبني بكر..»[3]. فهنا نرى ـ في الرواية ـ أنَّ

(1) جواد علي، جـ4، ص 195.
(2) سالم، ص 367.
(3) الطبري (باسناده إلى ابن اسحاق)، جـ2، ص 182 ـ وابن سعد (باسناده إلى ابن الكلبي) جـ1، ص 68.

«كثرة المال» الذي نتج عنه «عظم الشرف»، أصبح أساساً مشروعاً لأولوية قصي بتولي السلطة على الكعبة وعلى مكة.

إن تعاظم ثروة قريش كان يزداد تأثيراً في تغيير القيم القبلية، وفي انتاج قيم جديدة تقوم على قاعدة مادية ـ اقتصادية هي المرجع الأول، رغم استمرارية الكثير من الاعتبارات القبلية التي أصبحت في المركز الثانوي من التأثير في مجرى الحياة العامة لأهل الجاهلية. بذلك أصبحت مكة في مركز المسيطرة على عملية تفكيك البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع القبلي من أسسها.

ثانياً ـ الاستثمار الربوي

يصف انغلز أثر المال والربا في المجتمع الاثيني بأنه كان من العوامل التي الحقت بالناس الظلم وحرمتهم الحرية[1]. وفي هذا الصدد يقول انغلز إنه لم يكن تشريع يلقي بالمدين على قدمي الدائن المرابي كتشريع الاغريق والرومان القدماء[2]. والواقع ان هذا الوصف ينطبق، بوجه تقريبي، على ما كان يجري في مكة وسائر المنطقة العربية الغربية حين بلغ تمركز المال والثراء بأيدي زعماء قريش الذين أصبحوا يشكلون اريستقراطية المجتمع الجاهلي بأسره، حداً وسَّع شقة التفاوت في توزيع الثروة وفي الأوضاع الاجتماعية بوجه عام بين سكان مكة نفسها، فضلاً عن أهل البادية، وزاد في فداحة سيطرة هذه الأريستقراطية القرشية على الفئات المستضعفة حتى بين صغار التجار المكيين. وذلك باستغلال عجز هذه الفئة من المشتغلين بالتجارة عن منافسة كبار أصحاب القوافل التجارية، واضطرارها إلى استقراض المال بالفائدة للمشاركة في رحلات هذه القوافل، وفرض فائدة مرتفعة جداً على ما تستقرضه من المال لهذا الغرض، بحيث تصل نسبة هذه الفائدة إلى مئة بالمئة. وهكذا كان شأن هذه الأريستقراطية مع أبناء القبائل في البادية، من حيث استغلال حاجاتهم إلى استقراض المال بالربا الفاحش

(1) ماركس ـ انغلز، المختارات، مج 2، قسم 21، ص3 (بالروسية).
(2) المصدر السابق.

لشراء مؤنهم قبل أوان المواسم أو لكسب العيش بالمتاجرة. وفوق ذلك كان المرابون يتشددون في المطالبة برأس المال والفائدة معاً دون امهال المدينين إلى حين القدرة على وفاء ديونهم «فكان أهل الجاهلية يقول أحدهم لمدينه إذا حلّ عليه الدين: إمَّا أن تقضي، وإما أن تربو (يعني أن تزيد مقدار الربا)»[1]. لقد كان الربا يدرّ أرباحاً كثيرة على اريستقراطية قريش، في حين كان يجلب الشقاء المادي على الفئات المستضعفة، في المدن والحواضر وفي البادية على السواء. ولقد زاد في شقاء هذه الفئات ان الأريستقراطية التجارية كانت تفرض الواناً من الضرائب والأتاوات على التجار الصغار من العرب غير المرتبطين بتحالف مع قريش وعلى التجار الأجانب الوافدين إلى مكة[2]، وعلى القوافل القادمة من الشام إلى اليمن والصاعدة من اليمن إلى الشام[3]، ومن ذلك ضريبة العشور التي كانت تفرضها على من يدخل مكة من تجار الروم[4]. وإلى جانب ذلك كانت قوافل الأريستقراطية هذه تدفع لرؤساء القبائل التي تمر القوافل بأراضيها جعالات لقاء حمايتها طوال الطريق. لقد كانت هذه الجبايات والجعالات كلها ترفع من كلفة السلع المجلوبة، فيتحمل المستهلكون والمنتجون الزراعيون والحرفيون وصغار التجار بسبب ذلك غلاء السلع المجلوبة من جهة أولى، ورخص المواد المحلية التي يتكسبون بها من جهة ثانية[5]. أما الأريستقراطية المالية والتجارية المكية فتكبر بذلك قوافلها حتى تنتظم آلاف الابل[6]، ويتعاظم التمركز المالي والتجاري في ايديها. هكذا، مرة أخرى،

---

(1) بدر الدين العيني، عمدة القارىء (شرح صحيح البخاري) دار الطباعة المنيرية 1348هـ، جـ11، ص202.
(2) انظر المسعودي، مروج، جـ2، ص58.
(3) جواد علي، جـ4، ص 188.
(4) الأزرقي أبو الوليد، محمد بن عبدالله بن أحمد، اخبار مكة (نشر رشدي الصالح ملحس، مكة 1352هـ) جـ1، ص101.
(5) انظر جواد علي، جـ8، ص197.
(6) انظر سيرة ابن هشام، جـ1، ص 37 ـ 38.

نرى تجارة قريش ومرابحها الربوية تزيد في تعجيل عملية التفكك الجارية داخل بنية المجتمع القبلي في الجاهلية الأخيرة. وينبغي أن نذكر هنا أن الاستثمار الربوي لم يقتصر على اريستقراطية قريش في مكة. فقد كان في يثرب وفي الطائف وفي اليمن وفي أماكن أخرى من شبه جزيرة العرب مرابون يعيشون على الربا بطفيلية مربحة دون عناء[1].

ثالثاً ـ تنظيم العلاقات التجارية

إن ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الأثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والأسواق الداخلية، قد فرضت أشكالاً من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي. ومن المؤكد أن هذه التنظيمات كانت بوحي من ضرورات الافادة المطلقة العائدة لصالح الفئة العليا من تجار قريش وصالح المتعاملين معهم خارج بلاد العرب على مستوى الحكومات أو مستوى الفئات التجارية في بلدان الخارج. من هذه التنظيمات ما يتعلق بالأسواق الداخلية، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية. أما الأولى فتتمثل بتنظيم أسواق موسمية، كموسم الأشهر الحرم. فقد رتَّبوا أوقات هذه الأسواق على نحو يضمن لها الهدوء والأمان خلال الأشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها[2] وقد كان الحج من أكبر مواسم الربح لقريش، تبيع قريش ما عندها للأعراب القادمين إليها من البادية ولأهل القرى البعيدة عن مكة، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد وسلع، ثم تقوم قوافلهم (أي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته إلى الأسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج إليه الحجاز واعراب البادية من سلع ومواد[3].

---

(1) انظر جواد علي، جـ8، ص149.

(2) قسم أهل الحجاز في الجاهلية شهور السنة إلى اثني عشر شهراً، أربعة منها سميت بالأشهر الحرم (ثلاثة متوالية: ذو القعدة، وذو الحجة والمحرم. وشهر منفرد هو رجب) لأنهم اعتبروها مقدسة لا يجوز فيها قتال ولا بغي ولا انتهاك للحرمات، وأجازوا في الشهور الثمانية الباقية القتال والغزو (جواد علي، جـ8، ص 373).

(3) المرجع الأخير، جـ8، ص 158.

كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية بأشكال أخرى من الجباية المفروضة على الأسواق، كجباية المكس، وهي دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الأسواق، وكضريبة الأرباح على المبايعات، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قتبان تأخذها على أساس عشر أرباح البيع أو الشراء، ثم عممت فصارت تؤخذ من أرباح كل دخل باطلاق. هكذا كان شأن سائر الضرائب: تتجاوز حدود التنظيم الضروري فتصبح عبئاً فادحاً على المستهلكين والمنتجين المحليين وصغار التجار. وهناك تنظيمات أخرى تتعلق بمختلف المعاملات من إجارة ودين ورهان ومزارعة، وبعضها يتعلق بالعقارات والمسقفات وحقوق الانتفاع بالمراعي ومياه الأنهار والعيون، وبعضها يتعلق بالمكاييل والموازين والمقاييس[1] ونظام الأمانات والودائع والصكوك[2]. ويمكن أن يدخل في هذا الباب، التحالفات المحلية كحلف بني عبد مناف المعروف بحلف المطيبين، واحلاف بني عبد الدار[3].

أما التنظيمات المتعلقة بالتعامل مع الخارج، فيبدو أنها كانت أكثر تطوراً، من حيث أسلوبها المتقدم أولاً، وثانياً، من حيث كونها تشكل عاملاً مساعداً لتطوير الخدمات التجارية وإنماء التجارة العربية ولدفع ظروف التطور الاجتماعي القائمة يومئذ نحو أبعاد واقعية جديدة. إن هذه التنظيمات تتمثل بأشكال العلاقات التي كانت أريستقراطية قريش تحقق أهدافها التجارية والاقتصادية على أساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي. إن النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الأريستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم، يدل أنه لم يكن نجاحاً عفوياً. أي أنه ما كان يمكن تحقيق شيء منه لو كان متروكاً للاتصالات والتعاملات العفوية، بل لا بد أن وراءه نوعاً من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر. ويبدو لنا واضحاً ان

---

(1) راجع أحمد ابراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول (القاهرة 1967)، ص216.

(2) لامنس، مكة قبيل الهجرة، بيروت 1924 ـ بالفرنسية، ص 130.

(3) راجع ابن الأثير، الكامل، جـ2، ص9.

اريستقراطية قريش هذه جمعت، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوّع صلاتها الخارجية، ميزتين: الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم، والحس المرهف بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين لتحتفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما كاملة. من هنا كان الانطباع المعروف عند الباحثين المعاصرين من أن أهل مكة اتخذوا موقف الحياد بين الساسانيين والبيزنطيين، وان هذا الموقف كان من مصلحتهم[1]. وتدل الأخبار التي تتحدث عن علاقاتهم الحسنة مع الروم والفرس على ان هذه العلاقات كانت خاضعة للتنظيم بالفعل. فليس من باب العفوية، مثلاً، ان «كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب إلى الشام تنزل في أسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على «الصادرات» ولتراقب الأجانب الذين يقدمون إلى بلادها. وكانت هذه القوافل أول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في أيلة، وهي المعروفة اليوم بالعقبة، ومنها تذهب إلى غزة، وهناك تتصل بتجار البحر الأبيض، ومن غزة يذهب بعض التجار إلى بصرى»[2]، بل لا بدّ أن يكون مثل هذا التحديد نتيجة لاتفاقات «رسمية» معقودة بين أصحاب هذه القوافل أو من يمثلهم من زعامة قريش، وبين الحكومة الرومانية أو من يمثلها في بلاد الشام وفلسطين. ولعل الدافع لعقد هذه الاتفاقات لا يقتصر على الرغبة في تحقيق المنافع التجارية المتبادلة، بل يضاف إلى ذلك ما أشير إليه في الكلمة السابقة من حرص الحكومة الرومانية (البيزنطية) على مراقبة تحرك التجار العرب في البلاد الخاضعة لها من المنطقة المتصلة بشبه الجزيرة العربية. وربما كان هذا الحرص منبعثاً عن عدم اطمئنان البيزنطيين لحياد زعامة مكة حيال الصراع السياسي بينهم وبين الساسانيين. يؤيد ذلك ما ذكره أوليري ôleary من أنه لا يستبعد ان يكون من بين تجار الروم في مكة ـ

(1) عبدالعزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي دار الطليعة، بيروت 1969، ص12، والسيد عبد العزيز سالم، ص357 ـ وجواد علي، جـ4، ص 204.

(2) أحمد أمين، فجر الاسلام (ط8 القاهرة 1961)، ص 15.

ويقول الاخباريون إنه كان ينزل بمكة بعض تجار الروم[1] ـ من يتجسس للبيزنطيين على العرب ويكتب إليهم عن صلات العرب بالفرس وعن اتصالات الفرس بأهل الجزيرة[2]. وعلى أي حال، فليس من شك بأن العلاقات التجارية بين اريستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة، كما كان الأمر كذلك في علاقاتها بالفرس[3] والحبشة. فمن الأخبار المعروفة بهذا الصدد أن هاشم بن عبد مناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية، وعقد عبد شمس بن عبد مناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة)، وعقد نوفل والمطلب بن عبد مناف حلفاً مع فارس[4]. وللأخباريين روايات بشأن ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ الذي جاء في القرآن الكريم[5]. ولكن أكثر ما يرد تفسيره عندهم أن هاشماً بن عبد مناف هو صاحب الايلاف وأول من سنَّه، «وذلك أنه أخذ عصماً[6] من ملوك الشام، فتجروا آمنين، ثم أن أخاه عبد شمس أخذ لهم (أي لقريش) عَصماً من صاحب الحبشة، وإليه كان متجره. وأخذ لهم المطلب بن عبد مناف عصماً

---

(1) تذكر المصادر العربية ان من بين تجار الروم الذين أقاموا في مكة شخصيات عرفت أنها من موالي بعض زعماء قريش، أمثال: نسطاس الذي كان من موالي صفوان بن أمية، وصهيب الرومي الذي كان مولى لعبدالله بن جدعان ثم صار من أثرياء مكة وقد أسلم بعد وصار من صحابة النبي. ويذكرون أيضاً شخصاً اسمه يوحنا كان مولى لصهيب الرومي (راجع ابن الأثير، أسد الغابة، جـ2، ص 230 ـ وابن هشام، السيرة، ص 321 ـ الأغاني. جـ4، ص42 ـ والأزرقي، أخبار مكة، جـ1، ص101 ـ أما بشأن تواجد الأجانب بوجه عام في بلاد العرب أثناء هذه الفترة فيمكن مراجعة جواد علي، جـ8، ص 195 ـ 196.

(2) راجع جواد علي، جـ4، ص201 ـ 202.

(3) يشير لامنس (مكة قبيل الهجرة، ص 32) إلى معاهدات تجارية عقدتها قريش مع كل من حكومتي بيزنطة وطيسفون (فارس).

(4) محمد حسين هيكل، حياة محمد، القاهرة 1952، ط5، ص 97.

(5) سورة قريش (مكية)، 106، الآية 1 ـ 2.

(6) العصم بضم فسكون: جمع مفرده عصام، وهو في الأصل حبل تشد به القربة أو الدلو، والعروة التي يعلق بها الوعاء، وبعلاقة المشابهة المعنوية ـ يستعمل مجازاً بمعنى العهد (القاموس المحيط، المنجد: مادة «عصم»).

من ملوك اليمن. وأخذ لهم نوفل بن عبد مناف عصماً من ملوك العراق، فألِفوا الرحلتين: في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام..»[1]. هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعاً. وهو يدل دلالة ساطعة على أن هذه «العُصم» التي حصل عليها بنو عبد مناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز، داخل شبه الجزيرة وحواليها، قد اتخذت شكل «معاهدات»، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة «العصم»، أي «العهد». ثم أن هذا التفسير، وأخذُ المؤرخين به، يشيران إلى المدى الذي بلغته سيطرة الأريستقراطية القرشية، متمثلة ببني عبد مناف، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي. يقترن ذكر هاشم عند ولايته السقاية والرّفادة في مكة بسنة 464 ميلادية[2]، بحيث كانوا يملكون من الأمر ما يتيح لهم أن يعقدوا المعاهدات وينظموا علاقات المنطقة مع غيرها على مستوى الملوك والحكام وفقاً لما تقتضيه مصالحهم التجارية وامتيازاتهم الاجتماعية. وإننا لنجد في الشعر الجاهلي ما يؤيد أولاً تفسير «العصم» بمعنى العهد (المعاهدة)، وما يؤكد ثانياً سيطرة بني عبد مناف في قريش على المجتمع المكي اقتصادياً واجتماعياً. من أمثلة هذا الشعر قول مطرود بن كعب الخزاعي[3]:

يا أيها الرجل المحوّل رحله   هلا نزلت بآل عبد مناف
هبلتك أمك! لو نزلت عليهم   ضمنوك من جوع ومن اقراف[4]
الآخذون العهد من آفاقها   والراحلون لرحلة الايلاف

وقول الحارث بن حنش السّلمي، وهو أخو هاشم بن عبد مناف لأمه[5]:

(1) البلاذري، الانساب، جـ1، ص 59.
(2) راجع هيكل، حياة محمد، ص 97.
(3) البلاذري، الانساب، ج؛1، ص 60 ـ وابن هشام، السير، ص 112 ـ 114 ـ وذكر الطبري البيت الأول ولم يذكر قائله (الطبري، تاريخ الأمم، ج؛2، ص 180).
(4) هبلتك أمك: ثكلتك ـ اقراف: يقصد به الشاعر أنهم يضمنون نزيلهم من الجوع ومن البغي والمرض.
(5) ذكره البلاذري أيضاً، المرجع السابق نفسه.

ان أخي هاشماً ليس أخاً واحداً   والله ما هاشم بالناقص الفاسد
والخير في ثوبه، وحفرة اللاحد   الآخذ الألف، والوافد للقاعد

إن تنظيم العلاقات التجارية بين اريستقراطية مكة والعالم الخارجي على النحو المتقدم، كانت له انعكاسات اقتصادية واجتماعية على حياة أهل الحجاز في المدن والبادية معاً. فقد وفَّر الأسباب لانتظام هذه العلاقات دون تركها لعفوية الظروف الطارئة أو لتقلبات الأحوال السياسية. هذا أولاً. وثانياً، فتح لتجارة الصادر والوارد والوساطة بين تجارات الشرق والغرب مجالات واسعة الحدود. وثالثاً، كان عاملاً أساسياً في نشر التعامل النقدي داخل المجتمع القبلي بمختلف أنواع النقد المتداول في مختلف البلدان الأجنبية التي كان يتعامل معها تجار مكة، أي أنه ـ كما قلنا سابقاً ـ ادخل إلى هذا المجتمع أهمّ العوامل في تعجيل تفككه وانحلاله. ورابعاً، كان أداة فعالة في ربط اعداد وفئات كثيرة من سكان المدن والبادية بالعملية التجارية، سواء كان ذلك بمشاركة بعضهم في تمويل القوافل بمستويات متفاوتة، أم بتشغيل قسم كبير منهم إما ادلاء للقوافل أو حراساً لها أو مقدمين الخدمات الضرورية لها على المحطات المنتشرة طوال الطرق البرية وفي الموانىء البحرية، أو متاجرين يتبادلون معها السلع الاستهلاكية، وينشؤون تجارات صغيرة بين القبائل، إضافة إلى رؤساء القبائل الذين كانوا يتقاضون الأتاوات والضرائب والهدايا الثمينة لقاء حماية القوافل، كما كانوا يوظفون مكاسبهم المالية بتجارات كبيرة فتتسع الهوة الاقتصادية الاجتماعية بينهم وبين أفراد قبائلهم، ويتعاظم دور التمايز الاجتماعي في تفكيك النظام القبلي.

رابعاً ـ تنظيم السلطة «السياسية»

إن التطورات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي عبَّرت عنها المؤشرات السابقة، كانت تعني ضرورة حدوث تطور آخر هو نتيجة حتيمة لها. فقد شكّلت هذه التطورات القاعدة المادية لنشأة نوع من التنظيم السياسي يتناسب معها ويكون الأداة الكفيلة بحياطتها وحماية المكاسب التي نتجت عنها. والمقصود بهذه القاعدة هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ولوسائل استثمار

الآخرين بقوة المال التي تتحكم بقوة عمل الناس غير المالكين. لقد تبيَّن لنا، في ما سبق من ظاهرات المجتمع الجاهلي، ان هذه القاعدة كانت تتمثل بملكية العبيد كوسيلة انتاج، وملكية الأرض المستثمرة في الزراعة، وملكية المال الموظف في التجارة وفي الاستثمار الربوي. كما تبيَّن لنا أن التطور الاقتصادي على هذا الأساس كان قد أخذ يؤدي دوره في تفكيك بنية النظام القبلي البدائي، إذ أحدث أشكالاً من التمايز بين أعضاء هذا المجتمع في مستويات المعيشة وتوزيع الثروة العامة والمنتجات من جهة، وفي حقوق الأفراد وترتيب مواقعهم الاجتماعية حتى ضمن القبيلة أو العشيرة الواحدة، من جهة ثانية، على نحو من التخطي للاعراف القبلية. ويمكن القول ـ بصيغة أخرى ـ ان المجتمع الجاهلي كان، خلال تلك التطورات، يأخذ طريقه نحو الانقسام إلى جماعات تتناقض المصالح الاقتصادية لإحداها مع المصالح الاقتصادية لجماعاته الأخرى. أي أنه كان يتجه إلى مرحلة الانقسام الطبقي.

إن هذه الفوارق الاقتصادية ـ الاجتماعية. كانت قد بدأت تحدث أشكالاً أوليَّة من التململ والتمرد (الصعاليك، الطرداء[1]) كعلامة على بدء تحوّل

---

(1) الصعلوك ـ لغة ـ هو الفقير. وصعاليك العرب المعروفون هم فئة من الفقراء انتجهم التمايز المشار إليه. فقد انسلخوا عن قبائلهم تعبيراً عن تململهم وتمردهم وتخلصاً من الفقر الذي كانوا يعانون. فان «أكثرهم كان من الفقراء ولا يجدون ما يأكلون، وإذا حصلوا على شيء من غارة أو نحوها فشيخ القبيلة هو الذي يأخذ من الغنيمة حصة الأسد، وهم لا يأكلون الا الفتات» (أحمد أمين، «الصعلكة والفتوة في الإسلام» سلسلة «إقرأ» (1)، 1952، ص 27. وقد وصف القتال الكلابي حالة الصعلوك بأبيات جاء فيها:

إذا جاع لم يفرح بأكله ساعة ولم يبتئس من فقدها وهو ساغب

(المرجع السابق، ص35). ولكن أصدق تصوير لمشاعر التمرد والاحتجاج لدى هؤلاء الصعاليك على واقع التفاوت الاجتماعي، ما قاله عروة بن الورد أحد شعرائهم:

ذريني للغنى اسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقرهم لديهم وان أمسى له نسب وخير
ويقصي في الندي وتزدريه حليلته، وينهره الصغير

هذه الفوارق إلى تناقضات فعلية تصبح أساساً لانقسام المجتمع إلى طبقات، وإن بصورة جنينية. غير أن هذا الانقسام كان من الطبيعي أن تظهر علاماته الأولى في مكة قبل ظهورها في البادية، رغم أن قريشاً لم يكونوا يختلفون، قبل ذلك، عن أهل البادية من حيث نظامهم القبلي، فهم عشيرة كسائر العشائر العربية في الجاهلية، كانت روابط الدم والنسب تحكم علاقاتها الداخلية بعضها مع بعض وعلاقاتها بالعشائر والقبائل الأخرى[1]. ولكن عوامل التطور الاقتصادي التي سبق الكلام عليها، توافرت في المجتمع التجاري المكي قبل توافرها في البادية. لذا كان طبيعياً أيضاً أن يدخل التفكك إلى نظام العلاقات القبلية البدائية في مكة قبل غيرها، وان يؤدي هذا التفكك في مكة إلى تحضير العوامل المؤدية إلى حدوثه في البادية، بحكم المركز التجاري والاقتصادي والديني الذي تحتله مكة لا في المنطقة العربية الغربية فحسب، بل في سائر مناطق شبه الجزيرة، وبحكم مستلزمات هذا المركز من التأثير في مجمل العلاقات القبلية القائمة في هذه المناطق، وهي مستلزمات ترتبط بسيطرة الزعامة القرشية المكية على العملية الاقتصادية بمختلف جوانبها في مختلف انحاء شبه الجزيرة. إن تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، كان لا بد أن ينتج الشكل البديل له من العلاقات. وقد رأينا، في ما سبق، أبرز المقومات الاقتصادية والاجتماعية لهذا الشكل البديل الذي أخذ يتمثل تمركزاً للثروة التجارية والنقدية ولملكية وسائل الانتاج (العبيد، والماشية، وملكية الانتفاع بمياه السقي والمراعي، وملكية أخصب أرض الطائف المنتجة) في أيدي فئة من قريش في مكة ورؤساء

= (سالم، ص 429 ـ 440)

ومن الصعاليك مغامرون لجأوا إلى النهب والغزو، ومنهم الطرداء الذين طردتهم قبائلهم، ويسمون الخلعاء لأن قبائلهم تخلعهم من الانتساب إليها، فينتسبون إلى قبيلة أخرى على أساس الموالاة بالجوار (راجع سالم، ص 436).

(1) العشيرة، في اصطلاحات الجاهلية، مجموعة من القبائل تنتمي كلها إلى أصل نسبي واحد، كما هو شأن قريش، فهي بطون قبلية متعددة، وهي بمجموعها عشيرة واحدة. أما الفئة العليا، أي الارستقراطية التجارية القرشية، فكان فيها من ينتسبون إلى نحو عشرة بطون من قريش.

القبائل في البادية. إن سيطرة أريستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج ـ بدورها ـ مؤسستها «السياسية» التي من شأنها أن تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الأخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي، وان تضفي على هذه العلاقة وجهها «الحقوقي» الملائم للوضع التايخي حينذاك، كيما تفرض «شرعيتها» على تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها أن تخضع «سياسياً» كما هي خاضعة اقتصادياً لاريستقراطية قريش «الحاكمة».

كان «الملأ» المكي هو المظهر الأول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته، في لغة عصرنا، بالشكل «السياسي». فهو ـ أي الملأ[1] ـ يمثل آنئذ البذرة الجنينية للدولة، أي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقية. وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي: فقد كان «الملأ» المكي هذا ـ وهو يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة ـ يجمع كل السلطات في هيئة واحدة، هي هيئة الملأ نفسه. وقد عززت هذه «الهيئة» سلطاتها تلك بجهاز قمعي، كما تدل الأخبار التي تتحدث عن أحابيش مكة[2]. فنحن نفهم من هذه الأخبار أن جماعة «الملأ» اتخذوا من الأحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة، كما يحرسون منازل أعضاء «الملأ» أنفسهم. إنَّ لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا.

---

(1) اسم «الملأ» المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالته اللغوية فهو ـ كما تقول المعاجم ـ يعني: الاشراف والعلية والقوم ذوي الشارة، أي ذوي المظهر الحسن والشرف (انظر القاموس المحيط، باب الهمزة، فصل الميم، مادة «مو»، مجلس القبيلة، ولسان العرب، ص 154 ـ 155). وفي المنجد تعريف طريف للملأ: «الملأ جمع املاء، ، اشراف القوم الذين يملأون العيون ابّهة والصدور هيبة» («المنجد: حرف الميم، مادة «ملأ»).

(2) الأحابيش، في مصطلح التاريخ الجاهلي، يطلق على فئة من العبيد السود البشرة الذين يرجعون إلى أصل أفريقي. وتسميتهم بالأحابيش منشأها ظن الإخباريين أنهم من أصل حبشي. وقد استخدمهم أثرياء مكة في مختلف الأعمال والخدمات (راجع لامنس، العربية الغربية قبل الهجرة، ص 244 ـ 245 ـ وجواد علي، جـ4، ص 198).

فان إقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني أمراً غير ما يتبادر للأذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب، هو حماية أموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليودعوا الكعبة خزائن أموالهم(1). أما إقامة شرطة لحراسة منازلهم فكانت تعني حمايتها من «غضبة الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ونقمة الحجاج الفقراء»(2).

إن قيام «الملأ» كشكل من أشكال السلطة «السياسية» لسيطرة الفئة المالكة وسائل الشراء واستغلال الآخرين، يبدو أنه مرتبط تاريخياً بسيطرة الأريستقراطية التجارية القرشية. فليس لدينا من المصادر والوثائق ما يشير إلى وجود هذا الشكل من التجمع، بمضمونه الاقتصادي ـ والاجتماعي، قبل أن تتسلم اريستقراطية قريش هذه زعامة مكة وولاية الكعبة. إن كل ما نعرفه من أمر زعامة مكة وولاية الكعبة في العهد السابق لعهد قريش، انهما كانا يقتصران على القيام بوظائف الحج وتزعم الحجاج وهم يؤدون الطقوس الجاهلية في موسم الحج، وان أساس التزعُّم أساس قبلي محضاً، أي أنه ينشأ إما عن تقدّم قبيلة أو عشيرة على غيرها بنوع من أنواع الشرف القبلي المعترف به في تقاليد الجاهلية القبلية وإما عن غلبة في احدى معارك الاقتتال العشائري. ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية، ثم قبائل قزاعة، ثم القرشيون، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة

---

(1) أنظر لامنس، «الأحابيش والنظام العسكري في مكة»، مقال له في مجلة المشرق البيروتية، السنة الـ 34 (1936)، ص1، ص 527 ـ وأنظر البلاذري، الانساب. جـ1. ص 85. حيث يروي خبراً ينكشف منه ان الكعبة كانت تتعرض للسطو بغية سرقة ما تحويه من نفائس المال. يقول الخبر ان ثلاثة نفر من قريش غدوا على باب للكعبة جعلت عليه صفائح الذهب فسرقوه. من رواية البلاذري هذه ـ ويسندها إلى ابن عباس ـ يمكن الإستنتاج، إضافة إلى تحقيقات لامنس، ان السطو على الكعبة كان أمراً مألوفاً لا لسرقة باب مصفح بالذهب فقط، بل سرقة ما كان يختزنه فيها أثرياء مكة أيضاً من أموال.

(2) بلياييف، ص 141 ـ ويقول جواد علي (جـ4، ص 198) عن الرقيق في مكة إنهم كانوا يستخدمون كسلاح للدفاع عن السادة الأثرياء في السلم وفي الحرب.

الثانية، أي بالغلبة الحربية[1]. وقد بقي لجرهم، في عهد خزاعة، بقية من الشأن في أمور الحج، إذ كانت «صوفة» ـ وهي من جرهم ـ تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة إلى منى وفي رمي الجمار[2]، حتى زال عهد خزاعة واستقام الأمر كله في مكة لقريش.

لم تكن إذن ولاية الكعبة وزعامة مكة، قبل السيطرة القرشية، تقومان على غير الأسس القبلية التقليدية. ولكن الأمر يختلف جداً حين يأتي دور قريش. صحيح أن روايات الاخباريين تحدثنا عن اقتتال حدث بين قصي وقومه وحلفائه وبين صوفة الجرهمية أولاً، ثم خزاعة وبني بكر، أي أن وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقه، وهو القتال، عن طريق الذين سبقوه ـ هذا صحيح، غير أن المسألة ليست مسألة القتال بذاته، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي أولويته بالأمر وفي تعليل هذه الأولوية عند الاخباريين. إن المصادر العربية، حين تقصّ حكاية هذا التغيير التاريخي تعتمد في الغالب رواية ابن الكلبي، وبعضها يعتمد رواية ابن اسحاق، ولكن ليس من تناقض بين الروايتين. والفرق بينهما في أمر واحد. فالأولى تعلل الأولوية التي ظفر على أساسها قصي بولاية الكعبة وحكم مكة. والثانية تكتفي بتفاصيل الحكاية وتخبر عن نتائجها. فإذا جمعنا التعليل والنتيجة، إضافة إلى التفاصيل الواردة في كلتا الروايتين بنص واحد تقريباً، وجدنا الضوء الذي يكشف جوهر المسألة وينير الابعاد الحقيقية لهذا التغيير التاريخي: أما التعليل، فقد سبق أن أشرنا إليه، وهو قولهم عن قصي أنه: «... لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزاعي) وانتشر ولد قصي، وكثر ماله وعظم شرفه، راى أنه أولى بالبيت وأمر مكة..»[3]، أي أن قصياً اكتسب هذه الأولوية من كونه أصبح ذا مال كثير بالدرجة الأولى، كما نفهم من هذا التعليل، لأن انتشار الولد لم يكن يعدّ وحده معياراً لهذه الأولوية، ولأن الشرف العظيم يبدو في نص الرواية انه أمر اكتسب اكتساباً في زمن

---

(1) راجع الطبري، جـ2، ص 183.
(2) المصدر السابق.
(3) ابن سعد، الطبقات، جـ1، ص68 ـ 69.

معين، بدليل «لمَّا..» الزَّمنية، فهو إذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثراء. وفي حكاية الروايات كلها عن توصية قصي، عند شيخوخته، بسلطاته لولده البكر عبدالدار، دليل على صحة هذا الفهم لمفهوم الشرف هنا. فإن هذه الروايات تقول إنه «لمَّا كبر قصي ورق، وكان عبد الدار بِكره (888) وكان عبد مناف **قد شرف** في زمان أخيه (...) فقال قصي لعبد الدّار: أما والله لالحقتك بالقوم وان كانوا **قد شرفوا عليك**...»[1]. إنه لواضح في هذه النصوص أن المقصود بالشرف كسب المال والنجاح في السعي له. وأما النتيجة التي تعنى بها رواية ابن اسحاق أكثر من عنايتها بالتعليل، فهي قول هذه الرواية، بعد سرد التفاصيل: «.. فَولي قصي البيت وأمر مكة وجمع قومه من منازلهم إلى مكة، وتملّك على قومه أهل مكة، فملكوه، فكان قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب ملكاً أطاع له به قومه، فكانت إليه الحجابة والسقاية والرّفادة والندوة واللواء[2]، فحاز شرف مكة كله، وقطَّع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها»[3].

نفهم من ذلك كله أن انتقال زعامة مكة إلى قريش لم يستند إلى عرف قبَلي تقليدي مقرّر، ولم تكن الغلبة الحربية منطقه المعتمد في الأساس، بل كان مستنده وأساس منطقه أمراً جديداً قرّره وحسمه ما كان قد حدث من تطور اقتصادي ـ اجتماعي جعل للمال سلطاناً يحكم منطق الأحداث ويغير

---

(1) الطبري، جـ2، ص 183 ـ 184.

(2) هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة، جرى العرف الجاهلي أن يتولاها من تتوافر له الزعامة القبلية في مكة. أما الحجابة فهي تولي مفاتيح الكعبة وفتح أبوابها للحجاج في المواسم الدينية. والسقاية ان تهيأ للحجاج أحواض الماء من الجلد في فناء الكعبة. والرفادة اطعام المحتاجين من الحجاج أثناء أيام الحج. أما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب أمام المحاربين عند الحاجة إلى ذلك. وهناك وظيفة القيادة أيضاً في مكة، وهي تعني قيادة الجيش في الحرب (راجع سيرة ابن هشام، جـ1، ص132، ص137).

(3) الطبري، جـ2، ص 184.

معايير الأشياء ويؤثر في مجريات الواقع الاجتماعي الناشيء عن ذلك التطور. إننا نقرأ في سياق الروايات السابقة الذكر حكماً أصدره شخص احتكم إليه كل من فريق قصي وفريق خزاعة وبني بكر بعدما اقتتلا شديداً ثم تداعيا إلى الصلح. تقول هذه الروايات إن يعمر بن عوف بن كعب الذي احتكما إليه أصدر حكمه على النحو الآتي: «إن قصياً أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة، وإن كل دم أصابه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع[1] يشرخه تحت قدميه[2]، وإن ما أصاب خزاعة وبنو بكر من قريش وبني كنانة وقضاعة ففيه الدّية مؤداة وان يخلّى بين قصي بن كلاب وبين الكعبة ومكة. فسمي يعمر بن عوف يومئذ الشراخ لِما شرخ من الدماء ووضع منها..»[3]. إنه حكم غريب حقاً يلفت الانتباه ويثير الدهشة، ولكنه ينبىء بأن الأمر الجديد الذي قرر الأولوية، بصورة موضوعية، لقصي على من كانوا سَدَنة الكعبة وسادة مكة قبله، هو نفسه ـ أي هذا الأمر الجديد ـ كان وراء هذا الأسلوب المثير الذي اتخذه حكم يعمر بن عوف. لماذا استحق قصي ان يكون أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة؟ لماذا الدم الذي سفكه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع لا جزاء عليه ولا دية مؤداة، بينما الدم الذي أصابته خزاعة وبنو بكر من قريش وكنانة وقضاعة فيه الدّية مؤداة فلم يوضع ولم يشرخ تحت الاقدام؟... لو لم يكن هذا الحكم الصارم غريباً عن الأعراف والتقاليد القبلية الجاهلية لما لفت نظر أهل زمانه حتى سمَّوا صاحبه «بالشراخ» بِقدر ما شرّخ حكمه من دماء وما أسقط منها تحت قدمي قصي دون «تبرير». فهل كان حكمه ذاك اعتباطياً لا يقوم على أساس اطلاقاً؟ نقول: لا، فإنما هو اعتباطي بشكله وصورته الظاهرة. أما

---

(1) موضوع، أي ملغى لا يستوجب جزاء أو حقاً كالديّة مثلاً. يقال: وضع الجناية عن فلان، بمعنى اسقطها.

(2) يقال: شرخ الرأس، أي كسره. ويقال: شرخ الرجل، أي إصابه في مشرخه وهو مقطع العنق. فالاستعمال في هذا النص إذن مجازي يعني أن كل حق أو جزاء عن دماء القتلى يتحطم وينحر تحت قدمي قصي، فلا حق عليه ولا جزاء.

(3) المصدران السابقان (البلاذري، الطبري)، الصفحات نفسها.

مضمونه فان له منطقه الواقعي التاريخي الذي «يبرره».. إن منطق التطور الاقتصادي الذي منح قصياً «شرف مكة كله» هو أساس المنطق الواقعي التاريخي الذي انتج حكماً بهذا الشكل على لسان «الشرّاخ»، وهو نفسه أساس الاذعان لهذا المنطق لدى جميع الفرقاء الذين احتكموا إلى هذا الحكم الشراخ دون اعتراض..

أما «الندوة» فهي و«الملأ» معاً يمثلان التجلي «البشري ـ التنظيمي» لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه. كانت «الندوة» مجتمع «الملأ» في دار قصي، لرعاية الوليد «الطبقي» الذي انجبته ظروف انحلال النظام القبلي البدائي، ولرعاية «المؤسسة» ـ الجنين التي كانت تتمخَّض بها تلك الظروف ذاتها، ليكون «للطبقة» المولودة نظامها الجديد، وليكون لهذا النظام سلطانه وأجهزته المتناسبة مع وضعه التاريخي. لقد اعطانا الاخباريون، بسخاء، ما نحتاج إليه من مادة اخبارية عن هذه «الندوة» لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس أو تشكك. قالوا إن قصياً «ابتنى دار الندوة وجعل بابها إلى البيت (الكعبة)، ففيها يكون أمر قريش كله وما أرادوا من نكاح (عقد زواج) أو حرب أو مشورة في ما ينوبهم، حتى أن كانت الجارية تبلغ ان تدرّع فما يشق درعها الا فيها[1]، ثم ينطلق بها إلى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم إلا في دار الندوة، ولا يعذر لهم غلام[2] الا في دار الندوة. ولا تخرج عير[3] من قريش فيرحلون الا منها. ولا يقدمون الا نزلوا فيها (...) وإنما سميت الندوة لأن قريشاً كانوا ينتدون فيها، أي يجتمعون للخير والشر»[4].

---

(1) الدرع للجارية (الفتاة)، ثوب صغير تلبسه في بيت أهلها. فإذا بلغت عمر الشباب شقّ عنها هذا الدرع، والبسوها درع المرأة، أي الثوب الكبير تلبسه المرأة في بيتها. ويبدو ان ذلك كان يجري في الجاهلية بمراسم احتفالية.

(2) أعذروا الغلام: ختنوه.

(3) يقصد بخروج العير (الابل) انطلاق القافلة برحلة تجارية.

(4) ابن سعد، الطبقات، جـ1، ص70 ـ انظر البلاذري، الانساب. جـ1، ص 52 ـ انظر اليعقوبي، تاريخه، جـ1، ص 197.

هذا النص يتردّد، بفوارق شكلية قليلة، في معظم روايات الاخباريين. وهو ـ كنموذج لسائر النصوص ـ يدل أن «ملأ» مكة قد جعلوا «الندوتهم» سلطة مطلقة وشاملة بحيث يخضع لرقابتها واشرافها حتى الشؤون الخاصة لسكان مكة، فضلاً عن الشؤون العامة في حالتي السلم والحرب، ومنها ـ بالأخص ـ ما يتعلق بالعقود والمعاملات وكل ما له صلة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك شؤون المواسم الدينية. فعلى ذلك، تملك «الندوة»، باسم «الملأ»، من السلطات ما يشبه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والإدارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة (الملأ)، أي الفئة العليا من قريش، أي الأريستقراطية التجارية في مكة. وكمظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة، حصر «الملأ» حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الأربعين من قريش باستثناء أولاد قصي. فإن لهم جميعاً حق دخولها[1] حتى من كان منهم دون الأربعين، فذلك امتياز لذوي السلطة.

ويقول الاخباريون أيضاً إن قصياً حين كبرت سنه أوصى لولده البكر، عبد الدار، بولاية الندوة والحجابة والسقاية والرفادة واللواء، كما في أنساب البلاذري[2] وطبقات ابن سعد[3]، أو بالندوة وحدها عند اليعقوبي[4]، أو بالندوة والحجابة واللواء عند الأزرقي[5]. أي أن الروايات متّفقة على الايصاء بالندوة لعبد الدار. فماذا نستفيد من ذلك؟ أن ذلك يحمل ـ في نظرنا ـ دلالتين: أولاهما، ان الندوة كانت لها صفة «المؤسسة» العامة. فالولاية عليها ـ كما نفهم من هذه الروايات ـ كالولاية على وظائف الكعبة والحج (الحجابة، السقاية، الرفادة) ووظيفة اللواء. والدلالة الثانية، ان اتفاق الروايات كلها على ايثار عبد الدار بولاية الندوة،

---

(1) سالم، ص 367 ـ نقلاً عن قطب الدين النهرواني، الاعلام باعلام بيت الله الحرام، ص 145.
(2) جـ1، ص 53.
(3) جـ1، ص 73.
(4) تاريخ، جـ1، ص 199.
(5) تاريخ مكة، جـ1 ص 62.

حرصاً من قصي على أن يلحقه بأخوته الذين شرفوا عليه، كما في تعبير قصي نفسه، يدل على أنها ـ أي الندوة ـ تتميز من سائر المناصب العامة بأهمية خاصة استدعت هذا الايثار ليرفع من شأن عبدالدار ويلحق بشرف أخيه عبد مناف. وقد رأينا سابقاً أن شرف عبد مناف هو نجاحه العملي في كسب المال والثراء. ذلك يعني أن الندوة، بما لها من امتياز لكونها مركز السيطرة الاقتصادية، القرشية، استحقت أن تكون هي طريق عبد الدار إلى «الشرف» الموازي «لشرف» عبد مناف.

ظهرت «الندوة» وظهر «الملأ» إذن في مكة، ليكونا معاً تعبيراً سلطوياً عن سيطرة قريش الاقتصادية. فهو ـ لذلك ـ كان التعبير التاريخي، في هذه المرحلة من الجاهلية، عن ان ظروف التطور الاقتصادي في هذا الجانب من بلاد العرب، تحمل الآن في أحشائها جنين «التناقض» بين القوى الاجتماعية القابضة على زمام هذا التطور والقوى الاجتماعية الأخرى المؤهلة ـ موضوعياً ـ ان تشكل الآلية الداخلية المنتجة لهذا التطور. إن سلطة الملأ والندوة هي هذا «الجنين». إنه جنين دولة التجار والمرابين ومستغلي سائر المنتجين من الأحرار (الزراع، والحرفيين، ومربي الماشية).

إن ظهور هذا الشكل من «الدولة ـ الجنين»، هو في الوقت نفسه شكل لوحدة التقطع والاستمرارية في تاريخ شبه الجزيرة العربية، فالدولة، حتى بشكلها الجنيني هذا، لم تنشأ في هذه المرحلة الأخيرة للجاهلية، من نقطة الصفر. فقد وجدت الدولة في مراحل سابقة من هذا التاريخ. ولكن قوانين الحركة الاجتماعية، كقوانين الحركة الطبيعية، لا تمضي في مسار متصل دون انقطاع. غير أن الانقطاع ليس شيئاً من خارج حركة المسار، بل هو شيء من طبيعة هذه الحركة ذاتها. لقد وضعنا هذه المسألة في مطلع الفصل، فلا داعي لتكرار ذلك هنا سوى أن نزيل ما قد يتوهم من وقوعنا في التناقض ونحن نتكلم في هذا الموضع على ظهور معالم السلطة المعبرة عن شكل جنيني للدولة، فكأننا نفترض بذلك أن بلاد العرب لم تعرف من قبل في تاريخها اشكالاً أخرى للدولة، مع أننا أشرنا، في سياق هذا الفصل نفسه، إلى بعض الدول العربية التي ظهرت خلال هذا التاريخ. فالواقع أنه

لا تناقض بين هذا وذاك، بناء على مقولة وحدة التقطع والاستمرار الديالكتيكية. أما العوامل التاريخية لما حدث من انقطاع في مسار التطور ببلاد العرب، فان الوثائق والمعطيات التي نملكها بهذا الشأن قد تصلح تفسيراً لتلك العوامل، ولكنها لا تزال غير كافية.

د ـ معالم ثقافية عربية في العصر الجاهلي

1 ـ بين مجتمع الجاهلية وثقافته

إن العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي (الفكر)، علاقة موضوعية شمولية. فهي لا تختلف في بعض الشعوب أو المجتمات عنها في البعض الآخر. نعني بها العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي، بمختلف أشكاله ومظاهره، على وعي الانسان: كل إنسان، في كل زمان ومكان. إن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع، كما هو شأن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي. أما الاختلاف بين شعب وشعب أو بين مجتمع وآخر، فينحصر في الخصائص المميزة لأشكال التحقق الملموس لهذه الحتميات في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذه المرحلة التاريخية أو تلك، وتأتي أشكال العلاقات الاجتماعية في أساسها. أما انعكاس الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، فهو من هذه الحتميات العامة التي لا استثناء فيها البتة أيضاً. ولكن الخصائص المميزة لأشكال العلاقات الاجتماعية هي التي تقرر الخصائص المميزة لأشكال هذا الانعكاس.

ذلك قانون عام، فهو ـ بالضرورة ـ ينطبق كلياً على الوعي الاجتماعي لعرب الجاهلية، فان هذا الوعي، ككل وعي بشري لكل مجتمع، في كل عصر، كان من المحتم أن يعكس واقع النشاط الاجتماعي بخصائصه المتميزة في المجتمعات الحضرية والمجتمعات البدوية التي عرفتها مناطق شبه

الجزيرة العربية خلال مراحل تاريخها المسمى بالتاريخ الجاهلي. إن تجليات هذه الحتمية الموضوعية في وعي تلك المجتمعات، هي ما ندعوه بالمعالم الثقافية العربية لعصر الجاهلية، فهي ذاتها تجليات معرفية، أي أنها نتاج انعكاسات العالم الخارجي (الطبيعة، والمجتمع) على وعي أسلافنا في ذلك العصر، وتحول هذه الانعكاسات إلى أشكال من المعرفة. ولكن ليس شرطاً أن تكون هذه معرفة كاملة متطابقة مع حقائق هذا العالم، بل العكس هو المتوقع، نظراً لأن المعرفة عملية معقدة تستلزم تاريخاً طويلاً من تطور المجتمع وتطور الوعي لكي تقترب المعرفة البشرية من حقائق العالم المطلقة. إن معالم الثقافة العربية في الجاهلية، هي إذن مجموعة من معارف العرب الجاهليين عن العالم المحيط بهم، العالم الذي يتأثرون به ويؤثرون فيه، يعيشون في ظروفه وشروطه الخاصة ويعيش هو في وعيهم بظروفه وشروطه الخاصة تلك نفسها. وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين أشكال الوعي الاجتماعي وواقع العالم المادي الذي ينعكس في هذا الوعي، أي التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية في الظروف والشروط التاريخية الواحدة المعينة. ولكن، لا بد أن نلحظ هنا واقعاً تاريخياً في موضوعنا قد ينفي هذا الشكل من التطابق. وهو ما سبق القول فيه من ان مستوى تطور الأشكال الثقافية التي عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام، كان أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة. فهل يعني ذلك خرقاً لقانون الانعكاس؟ للإجابة عن السؤال ينبغي أن نبحث عن أساس هذا التفاوت بين المستويين. إن الانقطاع التاريخي النسبي بين المراحل القديمة للتاريخ العربي الجاهلي ومرحلته الأخيرة، هو الذي أحدث تلك الفجوة بين الأشكال الثقافية والبنية الاجتماعية في المرحلة المذكورة، حتى بدت ـ أي الأشكال الثقافية ـ كأنها مستقلة عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، استقلالاً يكاد يكون تاماً من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس إلى مستوى تطور الأخرى. فكيف نفسر ذلك، أي كيف نفسر ان الانقطاع التاريخي هذا فعل في البنية الاجتماعية ما لم يفعله في الأشكال الثقافية

التي انتجتها هذه البنية حتى حدث هذا التفاوت في مستوى تطور الجاهلية الأخيرة، مع وجود علاقة الترابط الموضوعي بينهما، الناشئة عن علاقة الانعكاس؟ إن التفسير العلمي لهذا الواقع التاريخي يقوم على فهم علاقة الانعكاس نفسها فهماً دياليكتيكياً بعيداً عن الفهم الميكانيكي لها، أو ـ بصياغة أخرى ـ يقوم على استيعاب دياليكتيك العلاقة بين المادي والروحي، بين العالم ومعرفة العالم. إننا نقول ـ حقاً ـ بأن المعرفة هي انعكاس للعالم على وعي الانسان. ولكن الانعكاس هنا ليس يحدث بالبساطة التي يحدث بها انعكاس الأشياء والأشخاص على المرآة. إنه يحدث بعملية معقدة لها آليّتها الداخلية المركبة، أي أن لها حركيتها المستقلة نسبياً عن حركية الوجود المادي الذي هو مصدر الانعكاس. هذا أولاً. ومن هذا الوجه الأول ذاته ينشأ وجه آخر لعملية المعرفة هذه. فهي، بحكم ما تتميز به من تعقد وتركب واستقلال نسبي عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، تتميز كذلك ببطء حركيتها، أي بزمنيتها الخاصة التي لا تقاس بالزمن الخارجي، زمن الواقع الاجتماعي نفسه. من هنا لا تتشكل المعرفة بأشكال ثقافية معينة تنتمي إلى بنية اجتماعية معينة، الا بعد وقت قد يتأخر كثيراً عن وقت تشكل البنية الاجتماعية هذه التي تنتجها. لهذا كله كانت صفة الثبات والاستقرار النسبيين من الصفات المميزة للأشكال الثقافية بوجه عام، بمعنى أنها لا تتأثر مباشرة بالتغيرات الجوهرية، أي التقطعات أو القفزات التي تحدث في تعاقب البنى الاجتماعية، بل تبقى ـ أي الأشكال الثقافية ـ محافظة وقتاً ما، على نمطية الآلية الداخلية لحركة تطورها بعد تلك التغيرات. إن من شأن كل تقطع في حركة تاريخ معين أن يبدأ مباشرة بالأساس المادي الاقتصادي للبنية الاجتماعية متخذاً شكلاً جديداً لاستمرارية هذه الحركة يضعها في حالة قفزة نوعية صاعدة، أو يضعها في حالة انحناء حاد هابط، أي كابح لدوافع التطور الموضوعية، ولكن بعوامل كبح موضوعية كذلك قد تأتي من خارج الظروف الداخلية لتلك الدوافع، كشأن الغزو الحبشي لليمن، مثلاً. فقد حدث ذلك في وقت كانت تتوافر فيه الظروف التاريخية لحدوث تطور نوعي في أسس

العلاقات الاجتماعية يبدأ بجنوب شبه الجزيرة لتمتد تأثيراته إلى الشمال. ولكن ما أحدثه هذا الغزو الخارجي من اضطراب في الداخل، قد قطع فعل تلك الظروف إذ أوجد الخلل في الأسس المادية (انهيار سد مأرب، خراب الزراعة) التي كانت مؤهلة ان تحدث قطعاً تاريخياً من نوع آخر ايجابي، أي قفزة نوعية في استمرارية حركة التاريخ العربي عند احدى مراحله القريبة من عصر الاسلام. إن هذا القطع السلبي الكابح، قد أبعد مسافة التطور بين النقطة الصاعدة في خط حركة العلاقات الاجتماعية خلال عهود الدول المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية، وبين النقطة الهابطة في هذا الخط نفسه، أي النقطة التي تقع فيها فترة الجاهلية الأخيرة، مع التوكيد من جديد أن هذه المسافة بين النقطتين ليست خارجة عن خط استمرارية التاريخ العربي بين الجاهليتين.

2 ـ تفاوت بالشكل، وتطابق بالمحتوى

ذلك هو التفسير العلمي لما نجده من فارق بين مستويين يفترض أن ينتظما معاً في علاقة من التطابق موضوعياً: مستوى البنية الاجتماعية في أخريات العصر الجاهلي، ومستوى الأشكال الثقافية الذي هو نتاج تلك البنية وفقاً لقانون علاقة الانعكاس الدياليكتيكية. ولكن، نخشى هنا أن يقع التباس في فهم ما أردنا من تقرير هذا الفارق ومن تفسيره العلمي. فليس ينبغي ان يفهم من ذلك أننا ننفي علاقة التطابق كلياً بين ثقافة الجاهلية الأخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها. إننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع في حدود الشكل ليس غير، أي الشكل اللغوي والشكل التعبيري لثقافة الجاهلية، ولا نقصد نفي التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة. أما ما قلناه منذ قليل بشأن صفة الثبات والاستقرار، فكان يعني أشكال الثقافة بوجه التخصيص، فليس يصح تعميمه إلى محتوياتها. والمسألة هنا ترجع ـ بالأساس ـ إلى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى في كل شيء. فإنه بالرغم من التداخل المعقد بين شكل الشيء ومحتواه، تبقى هناك خصائص لكل منهما ينفرد بها عن الآخر. ومن هذه الخصائص ان الشكل هو الجانب

المحافظ من الشيء، وأن المحتوى هو الجانب الأسرع طواعية لعوامل التحول. والأصل في ذلك أن التحول ـ ونعني هنا التحول النوعي ـ يتناول جوهر الشيء. وإذا كان المحتوى هو الذي يحدد جوهر الشيء، كان من طبائع الأمور إذن أن تبدأ به عملية التحول، في حين يبقى الشكل محتفظاً بصيغته القديمة حتى يبلغ التناقض بينه وبين المحتوى الجديد حد الصراع الذي لا يمكن استمراره، فيحل التناقض حينئذ على أساس التطابق بينهما لحساب الجديد، أي لحساب التحول النوعي.

إن هذا المبدأ النظري يمكن تطبيقه على الواقع التاريخي في موضوعنا، أي واقع العلاقة المحددة بين أشكال الثقافة الجاهلية ومحتوياتها. فهنا، إلى جانب ما هو ملحوظ من عدم التطابق بين أشكال هذه الثقافة وبين البنية الاجتماعية التي تعبر عنها، نجد التطابق قائماً بالفعل بين محتوى ثقافة الجاهلية الأخيرة وبين هذه البنية. لقد كان المستعرب الروسي كراتشكوفسكي على حق في ما عبر به عن هذا التطابق المتمثل بأبرز مظاهر الثقافة الجاهلية المتصلة، بالاسلام، وهو الشعر، حين قال عن الشعر الجاهلي إنه الصورة الصادقة المعبرة بأمانة عن خصائص الحياة العربية القبلية، والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر، وإنه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم أوثق مصدر لمعرفة أحوال العرب وعاداتهم وأعرافهم في تلك المرحلة(1).

3 ـ تحديد المعالم الثقافية الجاهلية

إن هذا «الواقع التاريخي» نفسه سيكون مرجعاً لنا أيضاً في سبيل رؤية واقعية تفصيلية لمعالم الثقافة العربية في احدى الحلقات الواضحة من تسلسل تكوناتها الأولى. ومعنى أن تكون الرؤية واقعية هنا، هو أن نرى تلك المعالم في حركتها التاريخية، أي في علاقتها بحركة التاريخ العربي في

---

(1) اغناطيوس كراتشكوفسكي، الشنفري أنشودة الصحراء، موسكو ـ لينينغراد 1956، 2/ ص238 بالروسية.

زمنه الجاهلي الأخير. إن أهمية هذه العلاقة تنبع من كون الزمن الجاهلي الأخير نفسه ذا أهمية معينة في حركة هذا التاريخ. إذ كانت تتراكم فيه تغيرات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفي مع بنية النظام القبلي البدائي. وقد عكست المعالم الثقافية التي نشير إليها، سمات هذا الزمن التاريخي بكثير من بساطة الصدق وشفافيته. على قاعدة من هذه المنطلقات كلها نبني رؤيتنا الواقعية التفصيلية.

أولاً ـ المعلم اللغوي

لسنا ننطلق في الكلام على هذا المعلم من وجهة نظر كون اللغة، كلغة مجردة، معلماً ثقافياً، بمعنى أنها تشكل بذاتها بناء ثقافياً معيناً له كيانية البنى الثقافية المختلفة، كالشعر مثلاً في جانب وكالنظر الفلسفي في جانب آخر. إن اللغة ليست كذلك البتة، أي ليست لها هذه الكيانية الثقافية، بل هي لا تمثل من البناء الثقافي سوى ما تمثله «المادة الأولية» الضرورية من البناء المعماري أو من المركبات الصناعية مثلاً. وإنما ننطلق، في الكلام على ما سمّيناه «المعلم اللغوي» من وجهة نظر أخرى، هي الوجهة التي بها تختلف اللغة عن أية «مادة أولية» من مثل مادة العمارة أو الصناعة. إنها تختلف عن هذه بكونها ـ أي اللغة ـ ذات حياة معينة، لأنها ذات علاقة مباشرة بحياة الانسان، أي بالنشاط الاجتماعي للانسان. فان اللغة، من هذه الجهة، تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي ـ الانسان. إن لها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون للناس الذين يتفاهمون بها طاقة النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري. من هنا تصبح قراءة لغة هذا الشعب أو ذاك، قراءة لمقياس من مقاييس حياته في درجات نموه وتطوره، وقراءة أيضاً لصور الأشياء الحسية التي يختارها أو يصنعها كأدوات لنشاطه الحي خلال الممارسات المباشرة اليومية المشتركة من كل نوع وفي كل حقل نشاطي بشري، انتاجياً كان أم غير انتاجي. من هذه الجهة وحدها يمكن الكلام على اللغة كمعلم ثقافي، أي من حيث هي «مادة» حية ضرورية لتشكيل أية بنية أو كيانية ثقافية. والفرق بينها وبين

أشكال الوعي البشري ذات البنيات الثقافية، أو ذات الصفة المعرفية، ان هذه الأشكال حين تعكس وجوه النشاط الاجتماعي لجماعة بشرية معينة، إنما تعكسه بعملية ذهنية مركبة لها نظام حركتها المعقد، تخلق بها واقعاً آخر، هو واقع ذهني تجريدي بينه وبين الواقع المادي أو الاجتماعي مسافة هي المسافة بين الشيء كما هو في حركته المباشرة والشيء نفسه متحولاً إلى معرفة في حركة ذهنية تركيبية غير مباشرة ومستقلة نسبياً بآليتها الداخلية. وليست اللغة كذلك. فإنه لا مسافة بينها ـ أي اللغة ـ وبين واقع مدلولاتها الا بمقدار ما تكون المسافة بين الشيء والرمز المباشر الذي يشير إليه ويعينه ويميزه من الشيء الآخر أو الأشياء الأخرى. فالعلاقة بين اللغة وبين أشياء الواقع ونشاط الانسان، علاقة مباشرة، بسيطة، محرومة ميزة الاستقلالية، حتى الاستقلالية النسبية. لذلك كله لا تحمل اللغة بذاتها، أي ببنائها المعجمي ولا بنظامها الغراماطيقي، أية دلالة ايديولوجية، فهي إذن لا تحمل أية دلالة طبقية. هي أداة طيعة لكل ايديولوجية، لكل طبقة، بمستوى واحد في المجتمع الواحد. هي أداة لكل ناس الشعب المعين أو المجتمع المعين، في كل أمر مشترك بينهم، كما في الأمور غير المشتركة، على حد سواء، لأنها لا تعكس العلاقات الاجتماعية نفسها التي تحمل تناقضاتهم الطبقية والفئوية، وإنما تعكس، مباشرة، نشاطهم اليومي في مجالاته الأفقية المنتشرة التي يلتقي على صعدها الناس افراداً، من كل طبقة وفئة اجتماعية، متفاهمين بلغة واحدة. أما «تاريخية» اللغة فمن هذا الوجه مصدرها، أي من هذه العلاقة الأفقية البسيطة، المباشرة، التي ترافق المجتمع على امتداد تاريخه بمختلف البنى الاجتماعية المتعاقبة في خط استمراريته. من هنا تحمل اللغة وحدة هذا التاريخ بوحدة لغته، مع كل ما تحتويه وحدة التاريخ من انقطاعات وتناقضات وصراعات. ومن هنا كذلك لا بد من النظر إلى اللغة، في مثل موضوعنا، على أساس ارتباطها العضوي هذا بتاريخ المجتمع الذي تنتمي إليه، وعلى أساس أن هذا الارتباط ذاته يضعها في علاقة حتمية مع ثقافة المجتمع نفسه من حيث أن ثقافته هي نتاج تاريخه أولاً، ومن حيث أن لغته هي الأداة التعبيرية لهذا النتاج الثقافي ثانياً.

بناء على هذه النظرة إلى اللغة، نجد أن الرؤية الواقعية لمعالم الثقافة العربية في الفترة الأخيرة للعصر الجاهلي تستلزم رؤية المعلم اللغوي العربي بعلاقته الحيوية مع هذه الثقافة ومع تاريخ الجاهلية على صعيد واحد. من هذا المنطلق نمضي الآن في طريقين أولهما مدخل إلى الثاني، وهما: **أولاً** ـ تكوين صورة تاريخية للغة العرب التي كان يؤدي بها أهل الجاهلية الأخيرة أفكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم ونشاطهم بصيغ ثقافية معينة، والتي بها ذاتها صيغ البيان القرآني كقمة لبيان العربية الفصحى. **وثانياً** ـ تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة هذه اللغة وحياة أهلها في الفترة ذاتها.

□ أما الطريق إلى تكوين الصورة التاريخية الكاملة، فهي طويلة ويتخللها الكثير من المشكلات ومن النقاط الغامضة حتى الآن، والسير فيها من البداية حتى المرحلة التي نحن بصدد البحث فيها يقتضي أن تفرد له دراسة مستقلة متخصصة. وهذا ما يدعونا لاختصار هذه الطريق هنا، كي نتوقف عند النقاط الأقرب صلة بموضوعنا. فإن أول ما يعنينا من تاريخية اللغة العربية قبل الاسلام أن نكتشف حلقة انتقالها من تاريخية غامضة النسب مترددة، عند المؤرخين وعلماء اللغات، بين بعض اللغات «السامية» والأخرى، أو بين بعض لغات الشمال والجنوب حول شبه الجزيرة، إلى تاريخية عربية مستقلة عن غيرها، لفظاً وكتابة معاً، على نحو ما وجدت عليه، خلال القرن السادس الميلادي، في لغة الشعر الجاهلي المعروف لدينا، وفي غيره من صيغ ثقافية منسوبة إلى ذلك الوقت، وعلى نحو ما وصلت إليه في لغة القرآن الكريم منذ القرن السابع، وكما دونت في النصوص الاسلامية منذ القرن الأول للهجرة. هذه هي الحلقة المهمَّة التي يعنينا أن نجد في الدراسات التاريخية ـ اللغوية ما يلقي عليها بعض الضوء. وليس من شأن بحثنا هنا أن يعنى بما هو أبعد من هذه الحلقة في تاريخ الجاهلية العربية.

يمكن تحديد المسألة، في البدء، بأن اللغة المبحوث عنها في هذا المجال هي لغة عرب الشمال كما كانوا يتفاهمون بها ويصوغون، بكلماتها

وتراكيب هذه الكلمات، أفكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم. لأن هذه هي أساس اللغة التي أصبحت لغة التراث الفكري العربي ـ الاسلامي، والتي هي لغتنا العربية الآن. من أين نشأت لغة عرب الشمال هذه، كلغة تفاهم ولغة أدب وثقافة، وكأبجدية لها نظامها الكتابي الخاص؟ وكيف كانت في فترة الجاهلية المنتهية بظهور الاسلام؟ إن أقوال الاخباريين العرب لا تصلح مرجعاً للإجابة العلمية عن ذلك، لفرط ما يسودها من اضطراب وتناقض[1] أولاً، وللطابع الأسطوري والغيبي الذي يغلب عليها ثانياً. وما يصلح مرجعاً للحكم السليم في مثل هذه المسألة هو الوثائق التاريخية المكتوبة أو المنقوشة في الزمن التاريخي المبحوث عنه. فهل لدينا من هذه الوثائق ما يكفي لاستنتاج حكم حاسم في المسألة؟ إن البحوث الإثارية ـ اللغوية تتضافر على أن هناك نقوشاً وجدت في بلاد الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي، ويستنتج الباحثون المختصون من هذه النقوش أن عرب الشمال عرفوا كتابة الأبجدية في القرن الرابع الميلادي[2]، ولا

(1) من أمثلة اضطراب الأخباريين وتناقضهم أنهم في حين يبالغون بوصف عرب الجاهلية بالأمية والجهل وفقدان القراءة والكتابة، نراهم يعترفون ان الإسلام جاء وفي مكة سبعة عشر كاتباً مع القول بأنه لم يكن في اليمن حتى كاتب واحد، رغم أن الواقع على خلاف كل أقوالهم هذه، ثم هم يتحدثون مع ذلك عن أحلاف كتبت لها نصوص ومواثيق كحلف بني خزاعة مع عبد المطلب بن هاشم الذي يقولون إنه كتب في دار الندوة (راجع البلاذري، «الأنساب»، جـ1، ص 71 ـ وابن سعد في «الطبقات»، جـ1، ص 81) كما أنهم يطنبون كثيراً في براعة الجاهليين الشعرية والخطابية التي تدل على عكس ما يصورون عرب الجاهلية به من الافتقار المعرفي المطلق. ومن تناقضهم أيضاً أنهم مع انكارهم على عرب الجاهلية معرفة القراءة والكتابة اطلاقاً، يشيرون إلى النصوص القرآنية الدالة على العكس، وهي النصوص التي تنبىء بأن القراءة والكتابة كانتا من الأمور المألوفة في الجاهلية الأخيرة، فقد وردت فيها كلمات القراءة والكتابة بمختلف مشتقاتها والكلمات الدالة على الأدوات والوسائل الكتابية مثل كلمات المداد، والأقلام، والسجل، والصحيفة الخ... حتى ان عزة دروزة في كتابه «عصر النبي»، ص 269) أحصى أكثر من ثلاثمئة كلمة في هذا النوع.

(2) راجع بليايف، ص 115 ـ والمستشرق الايطالي كابتاني Annali del islam I, 294

يشكّون في أن لغة الانباط لهجة عربية شمالية، بدليل إن كثيراً من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة هي عربية خالصة، مثل «قبر»، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات بأكملها تكاد تكون عربية[1]. ومعظم النقوش النبطية هذه عثر عليها في مدينة الحجر وفي البتراء وفي منطقة حوران وفي سيناء[2]. ويعزز بعض الباحثين[3] هذا الرأي بأن عرب الحجاز استخدموا الكتابة النبطية في التعامل التجاري، ثم نشروا هذه الكتابة، بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلاد، في سائر أنحاء بلاد العرب، مستشهداً بالنصين المعروف احدهما بنقش أم الجمال[4] والثاني بنقش العلا[5]، المؤرخ بسنة 306، 307. وفي رأي هذا الباحث أن الكتابة النبطية هذه تطورت في الحجاز سريعاً بفضل التطور السريع لكلتا الحركتين التجارية والأدبية في الحجاز، وأن تطورها خلال هذين المجالين اكسبها الطابع العربي الصريح الذي برزت به منذ أوائل القرن الخامس للميلاد. أما الاخباريون فيرجعون نشأة الكتابة العربية في الحجاز إلى مصدر آخر، هو الحيرة أو الانبار، فقد أوردوا اخباراً وحكايات كثيرة بهذا الشأن[6] ولكن اخبارهم هذه رغم استفاضتها في مؤلفاتهم، لا سند تاريخياً لها، كما أنه لا سند تاريخياً لرفضها. وقد حاول ابن قتيبة الجمع بين الرأيين بالقول أن أهل

---

(1) سالم، ص 196، نقلاً عن:
G.A. Cooks. A text book of North Semitic inscriptions. Oxford 1903, pm.21$.

(2) سالم أيضاً، ص 198.

(3) خليل يحيى نامي، أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام، مجلة كلية الآداب (الجامعة المصرية)، مجـ3، جـ1، مايو 1935، ص 104 ـ 106.

(4) سمي هذا النقش بأم الجمال لأنه اكتشف في المكان الذي يطلق عليه هذا الاسم، يلاحظ ان تاريخ هذا النقش عند نامي سنة 270م، ولكنه عند جواد علي (جـ7، ص62) مؤرخ سنة 250م.

(5) العلا واحة في الشمال من شبه جزيرة العرب.

(6) أنظر ابن خلدون، المقدمة، ص 55، ـ 756، والمزهر (2/ ص349)، والأغاني (5/ ص375)، والبلاذري، فتوح البلدان، تحقيق المنجد، القاهرة 1956 ـ 1957 (3 ـ ص579).

مكة عرفوا الكتابة عن النبط وأهل الحيرة[1]. ولكن هذا القول لا يضيف شيئاً إلى المسألة، لأنه ليس من خلاف في أن أهل مكة عرفوا الكتابة عن هؤلاء وهؤلاء معاً، ولكن المسألة: أية كتابة منهما أصل الكتابة التي استخدمها عرب الشمال قبل الاسلام، ثم أصبحت الخط العربي السائد بعد الاسلام؟ إن الوضع العلمي للمسألة ـ وهي تاريخية ـ لا يتقرر الا استناداً إلى وثائق تاريخية قاطعة. وهذه الشروط لا تتحقق في موضوعنا الا بكتابات جاهلية من كتابات الحيرة أو الانبار أو النبط. بذلك وحده يتحدد أصل الكتابة ولغتها اللتين استخدمهما عرب الشمال قبل الإسلام. لقد سلك جواد علي هذا الاتجاه نفسه في تحقيقاته بهذا الموضوع، وهي تنتهي إلى أنه لا وجود حتى الآن لنص جاهلي مكتوب يرجع إلى الحيرة أو الانباط، بل لا وجود حتى لنص جاهلي مكتوب لأحد من عرب العراق، رغم تضافر الاخبار على أن الكتابة كانت شائعة ومنتشرة بين عرب الحيرة قبيل الاسلام وان كثيراً من أهل الحجاز قد عرفوا كتابة الحيرة هذه حينذاك وتعلّموها وعلّموها. ولكن هذه التحقيقات تنتهي، مقابل ذلك، إلى أن الكتابات الوحيدة الواصلة إلينا عن الجاهلية تنتسب إلى بلادالشام أصلاً. فهذه وحدها ـ كما يقول جواد علي ـ هي «التي نملكها ونستطيع أن نقول إن أصحابها كانوا عرباً، وإن عربيتهم كانت قريبة من عربية القرآن الكريم، وإنهم كانوايكتبون بقلم ـ أي خط ـ غير قلم المسند[2]. وإن قلمهم هذا مأخوذ

---

(1) ابن قتيبة الدينوري، كتاب المعارف، ص 194.

(2) من الثابت تاريخياً ان الكتابات الجاهلية، من حيث خطها وأبجديتها، ترجع إلى قلمين: احدهما، القلم المسند، وهو الذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقتباتية والحميرية والأوسانية، وكلها لهجات عربية جنوبية. وثانيهما، القلم النبطي المشتق من الخط الآرامي المتأخر، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة إلينا من الجاهلية والمشار إليها في هذا الكلام. أما الكتابات الثمودية والصفوية واللحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند. وهذا ـ أي المسند ـ أقدم عهداً من القلم النبطي، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند ان هذا القلم كان شائعاً في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي، جـ7، ص36 ـ 37).

من قلم بني إرم وإن ثقافة هؤلاء كانت متأثرة بثقافة النبط إلى حد كبير، وذلك نتيجة للجوار ولاتصالهم واختلاطهم ببني إرم»[1]. ولكن هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع أقدمها إلى سنة 250 ميلادية، وهو النص الذي ورد ذكره سابقاً باسم «أم الجمال» وقد وجد مكتوباً على شاهد قبر «فهر بن شلي (سلي) مربي جديمة (جذيمة) ملك تنوح (تنوخ)»[2] ومعه ترجمته باليونانية. لقد كتب هذا النص بحروف تشبه حروف الخط الكوفي القديمة وبلهجة نبطية. ويرجح جواد علي أن كاتبه من أصل عربي لخطأ ارتكبه هذا الكاتب يتعلق بقواعد الكتابة النبطية[3]، كما يرى ـ أي جواد علي ـ أهمية تاريخية لهذا النص، إضافة إلى أهميته اللغوية. ذلك لما يشير إليه من وجود صلة بين عرب العراق وعرب الشام. والنص الثاني من تلك النصوص الخمسة: كتابة النمارة.[4] وهي كتابة على قبر الملك امرىء القيس[5] مؤرخة في سنة 328 ميلادية. هذا النص كتب بالخط النبطي وبلغة آرامية ولكن بتراكيب عربية. فقد جاء في خمسة أسطر على النسق والترتيب الآتيين:

1 ـ «هذا قبر امرىء القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذي تقلَّد التاج.

2 ـ «واخضع قبيلتي أسد ونزار وملوكهم وهزم مذحج إلى اليوم وقاد.

---

(1) المرجع السابق، جـ7، ص 61 ـ 62.

(2) هو جذيمة بن مالك أحد أوائل ملوك الحيرة التنوخيين وهو الملقب الأبرش وبالوضاح الذي يروي الأخباريون ان الزباء ملكة تدمر قتلته انتقاماً لأبيها عمرو بن ظرب (راجع الطبري، جـ2، ص 32).

(3) جواد علي، جـ7، 272.

(4) سمي هذا النص باسم الموضع الذي اكتشف فيه (النمارة) وهو في جبل حوران من بلاد الشام.

(5) هو امرؤ القيس الأول أحد ملوك المناذرة على الحيرة الذي لقب بالمحرق أو محرق وأصبح هذا اللقب ملازماً لبني نصر بعده. وذكر الطبري عن امرىء القيس هذا أنه كان من عمال وملوك الفرس «على فرج العرب من ربيعة ونصر وسائر من ببادية العراق والحجاز والجزيرة» (الطبري، جـ2، ص 64 ـ 65).

3 ـ «الظفر إلى اسوار نجران مدينة شمر واخضع معدا واستعمل بنيه.

4 ـ «على القبائل وأنابَهم عنه لدى الفرس والروم فلم يبلغ ملك مبلغه.

5 ـ «إلى اليوم مات 223 في اليوم 7 أيلول وفّق بنوه للسعادة»[1].

يستنتج جواد علي[2] من استعمال التراكيب العربية السليمة في أصل هذا النص ان كاتبه، أو كاتبيه، من أصل عربي. ويعزّز هذا الاستنتاج أنَّ في النص تعابير تشعر ان كاتبه لم يكن متمكناً من اللهجة التي يكتب بها كل التمكن، ولم يكن له علم واسع بها. وهو ـ أي جواد علي ـ يرى أن عربية كاتب النص لا تنتمي إلى عربية اللحيانيين، أو الثموديين أو الصَّفويين[3]. بدليل استعمال «الـ» أداة للتعريف في مواضع متعددة من النص[4]، في حين أن عربية هذه الفصائل الثلاث تستعمل الهاء أداة للتعريف، وكانت عربية أهل الجنوب تستعمل الـ «ن» في آخر الكلمة للتعريف، وليس غير العربية الفصحى القرآنية تعرّف الاسم بـ «الـ». يضاف إلى ذلك أن في نص النِّمارة هذا تراكيب وتعابير لا يستعملها من اللهجات

(1) نقل هذا التفسير العربي الفصيح لنص النمارة جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة 1911، جـ1، ص 28. أما التاريخ الوارد في آخر النص فهو مبني على تقويم بصرى القديم الذي يؤرخ لبدء سيطرة الروم على منطقة بصرى كولاية رومانية سنة 105 للميلاد، وبإضافة هذا التاريخ إلى الرقم 223 الوارد في النص، يكون تاريخ موت امرىء القيس الأول سنة 328 ميلادية.

(2) جواد علي، جـ7، ص 273 ـ 274.

(3) لحيان وثمود قبيلتان أو شعبان (الشعب بكسر الشين: الحي العظيم، لغة) من سكان العربية الغربية قبل الميلاد، ظهرت لكل منهما حكومة محلية في أعقاب انهيار حكم المعينيين والسبئيين في الحجاز، وكانت لهما كتابة مشتقة من كتابة المسند الجنوبي، ولهجة عربية من لهجات عرب الشمال. أما الصفويون، فنسبة إلى أراض الصفاة في بلاد الشام حيث عثر المستشرقون على كتابات قديمة كما عثروا على كتابات أخرى في مناطق غيرها من بادية الشام وأعالي الحجاز، فاطلقوا على هذه الكتابات كلها اسم الكتابات الصفوية نسبة إلى الصفاة وتغليباً لاسمها على سائر أسماء المواضع التي وجد فيها بعض تلك الكتابات المتفرقة.

(4) استعملت «الـ» كأداة تعريف في الكلمات الآتية من النص: القيس، العرب، التج (التاج)، الأسدين (قبيلتي بني أسد)، الشعوب (القائل).

العربية غير اللهجة الفصيحة التي استخدمها القرآن. فينتج أن كاتبي هذا النص أما كانوا يتكلمون بلهجة قريبة من اللهجة العربية الفصيحة، أو كانوا من المتكلمين بها[1].

والنص الثالث من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى إلى سنة 512 ميلادية، ويعرف باسم «كتابة زبد»، وقد كتب بالنبطية وخطّه قريب من أقدم خط إسلامي، ولكنه لا يحتوي على غير بعض الأسماء بعضها عربي مثل: «مر القس» (امرىء القيس)، و«سعدو»[2]. (سعد)، وهو يبدأ هكذا: «بسم الاله»[3]. ويأتي بعده النص الرابع من حيث تاريخه، وهو المعروف عند المستشرقين بـ «كتابة حرّان»، ويرجع تاريخه إلى سنة 568 ميلادية[4]. يتفرد نص حران هذا بكونه مكتوباً بلغة عربية تقترب كثيراً إلى عربية القرآن، كما أن خطّه النبطي يقترب جداً إلى الخط الإسلامي القديم[5]. فهو إذن أكثر دلالة بلغته وكتابته معاً على بداية استقلال اللهجة العربية الفصيحة وكتابتها عن اللهجة النبطية وكتابتها. أما النص الخامس فهو المسمّى بـ «أم الجمال الثانية» لأنه ثانية كتابة عثر عليها في موضع أم الجمال، ولكن لم يحمل تاريخاً، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه أنه مكتوب في القرن السادس الميلادي. وأن لغته قريبة من اللغة العربية القرآنية، ومتحررة إلى حد كبير من اللغة النبطية[6].

إن هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي ينير هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير إليه من كون الخط العربي الأول الذي كتب به أهل الحجاز قبل الإسلام وبعده، مشتقاً من الخط النبطي الذي هو

---

(1) المرجع السابق.

(2) الواو في «سعدو» علامة الرفع عند النبطيين.

(3) المرجع نفسه، ص 279.

(4) التاريخ المسجل في النص هو سنة 463 بناء على التقويم النبطي السابق الذكر، فينبغي إذن إضافة 105 ليكون تاريخه 568 ميلادية.

(5) نقل النص العربي ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، القاهرة 1927، ص 192.

(6) جواد علي، جـ1، ص 191.

ـ بدوره ـ مشتق من خط بني إرم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم، تاريخية وتجارية، وبما تشير إليه هذه النصوص أيضاً من كون اللغة التي كتبت بها، حسب تعاقب تواريخها، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة (نص أم الجمال الأول)، إلى لغة نبطية ـ عربية (نص النمارة)، فإلى لغة عربية متحررة إلى حد كبير من النبطية (نص حرّان، وأم الجمال الثانية). ومع ذلك لا يمكن الا أن نأخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون، ومنهم الكثير من المستشرقين، بشأن العلاقة بين العرب والنبط. فإنه بالإضافة إلى ما يراه مؤرخو اليونان والرومان من ان الانباط عرب، يرى المستشرقون أن الحضارة النبطية عربية في جوهرها وإنها احتفظت بخصائصها القبلية ولسانها العربي برغم ما كان بينها وبين رومة من ارتباط وثيق[1]، ويؤكد «ليتمان» أن النبطية ليست بعيدة عن العربية الفصحى وأنها لهجة من لهجات العرب[2]، وأن الأسماء في الكتابات النبطية أسماء عربية الأصل غالباً، وأن ذلك دليل على كون النبط عرباً ولهجتهم عربية[3]. إن النظر في الدراسة المتقصية ذات المقارنات الدقيقة التي قام بها جواد علي في كتابه الموسوعي[4]، تدعو إلى الاقتناع بصحة هذه الاستنتاجات.

غير أن منطق العلم لا يسمح بالوقوف عند الكتابات الخمس التي تحدثنا عنها موقف الجزم بأنها تحمل الحقيقة النهائية عن أصل عربية الشمال لغة وكتابة. فلا تزال هناك احتمالات يمكن أن تؤدي التحقيقات العلمية إلى الكشف عن أساسها الواقعي. ولذا ليس من الصحيح رفض أيّ من هذه

---

(1) روم لاندو، الاسلام والعرب، ص 23 (الطبعة العربية) وفيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، بيروت 1958، (ترجمة حداد، ورافق). جـ1، ص 426 ـ جـ7، ص280 ـ 281.

(2) ليتمان، Nabat. P.IX. FF.

(3) المرجع السابق، P. XIX. FF.

(4) جواد علي، جـ17 (القسم اللغوي من كتابه، تاريخ العرب قبل الإسلام)، ص 299 ـ 325.

الاحتمالات، بل المطلوب من العلماء العرب ذوي الاختصاص القيام بمزيد من البحث والتنقيب بالوسائل العلمية والتقنية التي أصبحت أكثر توافراً لديهم الآن منها لدى المستشرقين الذين اكتشفوا تلك الكتابات في وقت مضى.

□ وأما الطريق إلى تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة أهلها في الجاهلية الأخيرة، فهي أيضاً محفوفة ببعض الغموض. فإن الحلقة التي نحن بصددها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج إلى إضاءات جديدة، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها إلى خطابة وحِكَم وأمثال وقصص. إن الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المستشرقين قبلهم، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي، من حيث صحة انتسابها إلى هذا العصر أو بطلان هذا الانتساب[1] ـ نقول: إن هذا الخلاف لا يمكن حَسمه علمياً بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدّم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والأمثال والقصص قبيل الإسلام وبُعَيد الاسلام. معنى ذلك أنه لا تزال حلقة أخرى غامضة تلي الحلقة التي تنير بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن. إننا نحتاج إلى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس، أو السابع، توضح صورة اللغة العربية في إطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية أو غيرها، أبجدية وقلماً ولغة معبرة. إنه لا يمكن الاقتناع بأن صورة العربية كما كتبت في نصوص أم الجمال والنمارة وزبد وحران وأم الجمال الثانية ـ

(1) من المعروف أن المستشرق مرجليوث كان السبّاق إلى إثارة الشك في الشعر الجاهلي مدعياً أن هذا الشعر إنما نظم في العصر الإسلامي ثم نسبوه تزييفاً إلى العصر الجاهلي. وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير «في الشعر الجاهلي» (سماه «في الأدب الجاهلي» بعد الضجة المعروفة حوله) لإقامة البراهين على ذلك.

هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها أهل مكة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي في مخاطباتهم وأشعارهم وخطبهم وأمثالهم وقصصهم الحربية والميتولوجية والدينية. ولا يمكن الاقتناع أيضاً أن الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حرّان بلغته العربية، لم تتوفَّر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية أخرى منفصلة نهائياً عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط، أي أنه لا بد أن تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الاسلامية وروايات الاخباريين. وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نعتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم أولاً، ثم ما دونه الاسلاميون منذ منتصف القرن الأول الهجري من نصوص منسوبة إلى الجاهليين ومصاغة بلغتهم. ونحن نقول «بلغتهم» دون تحفظ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هذه النصوص، سواء صحت نسبتها إلى الجاهلية أم لم تصح، قد صيغت بلغة لم تكن لغة أهل الجاهلية، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيداً جداً في تاريخ العرب قبل الاسلام، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورهم. أي أنه ليس من المعقول أن هذه اللغة ولدت مع الإسلام أو مع عصر لتدوين في الاسلام. ذلك أن اللغة ـ كل لغة ـ لكي تصبح في مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النَّسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الاسلام، يجب أن تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الأجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه أداة تفاهم بينهم وأداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة. أي أن هذه العربية الفصحى كما ظهرت في القرآن وفي تلك النصوص هي صنع مئات من أجيال العرب قبل الإسلام. ونحن نقرأ فيها أثر هذه الأجيال كلها فعلاً: نقرؤه في كلماتها القديمة المنتمية إلى أقدم اللهجات في شبه جزيرة العرب، ونقرؤه في كلماتها المنتمية إلى لهجات لاحقة طوّرتها سلسلة جديدة من الأجيال العربية في شمال شبه الجزيرة وما يتصل بها من العراق وبلاد الشام، ثم نقرؤه في

المسافة التاريخية بين القديم من معاني هذه الكلمات وتلك وبين الجديد منها كما استخدم في لغة القرآن ولغة الشعر والنثر الأدبي المرويين عن الجاهلية المتصلة بالإسلام. لقد كان باستطاعتنا ان نتبين مدى هذه المسافة وبعض معالمها لو أن لدينا كتابات مدوّنة وقت ظهور الإسلام وفي عصر النبي. فهنا أيضاً حلقة تحتاج إلى البحث والتنقيب عن وثائق مكتوبة في إطارها التاريخي ذاته. ولكن ما جمع ودون في المعجمات العربية الكلاسيكية وما يدخل في مشتملات كتب التفسير والحديث والقراءات وكتب المغازي النبوية واخبار «أيام العرب» وقصص العرب وكتب مختارات الشعر الجاهلي وشروحها، ثم ما تحتويه كتب النحو من شواهد شعرية ولغوية، يؤلف كل ذلك مادة مهمة لدراسة علمية تجلو بعض الغموض في حياة اللغة العربية خلال هذه المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي. إننا نجد في هذه المادة المتنوعة الغنية أساساً منظوراً للاستنتاجات الآتية:

1 ـ توحد اللهجات العربية

هذا الاستنتاج يعني أن اللغة العربية الفصحى التي انتهت إلينا بلغة القرآن والحديث والشعر المأثور عن الجاهلية، وكل ما روي لنا من أشكال النثر ذات الطابع الفني عن الجاهليين والاسلاميين الأولين (الصحابة والخلفاء الراشدين)، هي الشكل اللغوي الذي انصهرت وتوحّدت فيه لهجات عرب الشمال وبعض لهجات عرب الجنوب. فليست تعوزنا الدلائل على أن الظروف التاريخية التي جعلت مكة تتمتَّع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني، هي نفسها الظروف التي جعلت من لهجة قريش قطباً جاذباً تتلاقى عنده وتنفعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالأخص. ولا بدّ أن هذا التلاقي وهذا الانفعال قد أمكن أن ينتهيا، خلال القرن السادس الميلادي، إلى نوع من الانصهار والتوحّد في لهجة مشتركة متميزة من سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحِكَم القصار، وكونها أيضاً لغة التعامل المشترك بين مختلف القبائل أثناء الاحتشادات الموسمية: التجارية، والدينية، والأدبية.

ولم يكن الانصهار والتوحّد على هذا النحو أن ينفيا تعدّدية اللهجات. فقد كان كل حي من أحياء العرب يحتفظ بلهجته الخاصة في التخاطب اليومي والعادي، مع مشاركته، فهماً وتعبيراً، في اللهجة العامة الموحَّدة أثناء المواسم في الأسواق خلال التعامل الأشمل. ولعل ابن هشام[1] كان يشير إلى هذه التعدّدية ضمن الوحدة في قوله أنه «كانت العرب ينشد بعضهم شعر بعض، وكل يتكلم على مقتضى سجيَّته التي فُطِر عليها. ومن هنا كثرت الروايات في الأبيات»[2].

2 ـ عملية تاريخية موضوعية

لم تكن ظاهرة التوحّد اللغوي هذه منفصلة عن الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، التي كانت تبرز في سياق حركة تطور المجتمع الجاهلي حينذاك. نعني سياق التوجُّه للدخول في علاقات اجتماعية جديدة تقوم على ترابط أجزاء هذا المجتمع بنسيج من الروابط الاقتصادية ينتقل به من مرحلة **التبعثر القبلي** إلى مرحلة **التوحُّد** في إطار من التمايزات الاجتماعية سيشكل الاطار المادي لانقسامات طبقية. فمهما يكن من استقلال الظاهرة اللغوية عن البنى التحتية والفوقية للمجتمع، فليس يبلغ درجة استقلالها المطلق عن تاريخ المجتمع نفسه، ولا عن سياق حركة تطوره، فهي ليست خارج التاريخ، أي خارج المجتمع. لذلك كان لا بد للغة العربية أن تتأثر بأبرز ظاهرات هذا السياق، أي ظاهرة التوجه نحو الخروج من التبعثر القبلي إلى التوحد الاجتماعي. من هنا اتخذت ظاهرة الوحدة اللغوية لهجة قريش أساساً ومنطلقاً. بمعنى أن اللهجة القرشية فَرضت تأثيرها في مجرى عملية التوحّد اللغوي، لا بسبب من خصائصها الذاتية، بل بنتيجة التأثير الذي كان يمارسه الوضع الاقتصادي والتجاري

(1) المقصود ابن هشام (ـ 761هـ) صاحب «مغني اللبيب» في النحو، لا ابن هشام (ـ 213هـ) صاحب السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام.

(2) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط3، جـ1، ص261.

والاجتماعي والديني للاريستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام. فإن ذلك مما كان يستدعي تعامل احياء عرب الشمال مع هذه الأريستقراطية عبر لهجتها، لا عبر لهجاتهم المختلفة، حتى اكتسبت لهجة قريش انتشاراً أدّى إلى تمكينها من احتواء بعض ما لدى اللهجات الأخرى من خصائص مفضَّلة. وذلك مما أغناها مادة ودلالة ومنحها القدرة على الصهر والتوحيد بعملية موضوعية، لا بطريقة الاختيار والاصطفاء الذاتيين كما تصوّر الفراء[1] حين وضع المسألة على النحو الآتي: «كانت العرب تحضر الموسم في كل عام، وتحجّ البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به، فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مُستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ»[2]. لم يكن الأمر «استحساناً» مقصوداً، بل نتيجة منطقية لجملة الظروف التي يشير الفراء إلى بعضها في الجزء الأول من هذا الكلام. وقد تجلَّت هذه النتيجة المنطقية بمظهرها الأعلى حين «كان الشاعر من غير قريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنَّب صفاتها الخاصة في بناء الكلمة واخراج الحروف وتركيب الجملة، ليتحدث إلى الناس بلغة ألِفوها وتواضعوا عليها، بعد أن أسهمت عوامل كثيرة في تهذيبها وصقلها»[3].

3 ـ لهجة قريش في مباحث الإسلاميين

في ضوء الاستنتاجين السابقين يصبح من اليسير علينا تفسير العوامل الموضوعية التي جعلت لهجة قريش، دون سائر اللهجات العربية، مادة وموضوعاً للأبحاث اللغوية التي أخذ الإسلاميون ينتجونها منذ بدء عصر التدوين والتأليف باللغة العربية. قد يقال إن عناية الإسلاميين بلغة قريش على النحو الذي عرفه تاريخ البحث اللغوي، بمختلف فروعه، في العصور

(1) الفراء، يحيى بن زياد (ـ 160هـ) أحد كبار المدرسة النحوية الكوفية.
(2) السيوطي، المزهر، جـ1، ص221.
(3) الشيخ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة العربية، المكتبة الأهلية، بيروت، 1962، ط2، ص60.

العربية ـ الإسلامية، إنما ترجع إلى كونها لغة القرآن. أي أن هذه العناية تنطلق من منزع ديني، لا من منزع تاريخي. إن لهذا القول وجهاً ينبغي أن يوضع في الحسبان، ولكنه لا يلغي الوجه الآخر للمسألة، أي الوجه التاريخي الموضوعي، بل يؤكده. فإن كون لغة قريش أصبحت لغة القرآن، ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه. وهو الأمر الذي لا يمكن إلغاؤه مهما كان المنزع الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث أو علماء اللغة والنحو والأدب والبلاغة. فإن الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش، كلغة مشتركة، كانت هي في أساس توجه الدعوة الاسلامية، قرآناً وحديثاً، إلى العرب «بلغة ألِفوها وتواضعوا عليها». وليس من شك في أن كون هذه اللغة صارت لغة القرآن والحديث، قد عزّز فيها جانب الوحدة اللغوية، بقدر ما وسَّع من دلالاتها اللفظية المباشرة ومن دلالاتها التعبيرية المجازية، وبقدر ما طوّر من قدرتها على استيعاب الجديد من التصورات الكونية والمفهومات الاجتماعية والتشريعية المرتبطة بالتغيرات الحادثة في عصر الإسلام. ولكن ينبغي أن نتذكّر، مع ذلك، ان الدراسات اللغوية لم تبق كلها تابعة لموضوعات دراسة القرآن والحديث. فقد أخذ بعضها يعالج قضايا اللغة العربية كموضوعات بذاتها، أو كفروع مستقلة عن ذلك الأصل، كما هو الأمر في دراسات النحو العربي مثلاً. فإنه بالرغم من أن الدوافع الأولى لممارسة هذه الدراسات لم تكن بعيدة الصلة بمهمة وضع الضوابط الاعرابية للغة القرآن، على أساس من استقصاء الظواهر الاعرابية في النصوص المأثورة عن أهل الجاهلية ـ نقول: بالرغم من ذلك، نجد أن «الدرس النحوي أخذ يستقل تدريجاً، واتَّسع موضوعه وغرضه، ووجِدَ له دارسون مختصون أرادوا إلى أن تكون اللغة كلها ميدان هذا الدرس الجديد، وطفقوا يدرسون النحو لذاته، لا لأنه عمل من الأعمال القرآنية»[1].

(1) مهدي المخزومي، «في النحو العربي»، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1964، ص 13.

ثانياً ـ المعلم الشعري

في هذا البحث ننظر إلى الشعر الجاهلي ـ أو ما وصل إلينا منه مدوناً ـ نظرة تاريخية. بمعنى أننا نقتصر في بحثه هنا على النظر إليه كمعلم تاريخي، ثقافي، واجتماعي، من معالم مجتمع الجاهلية العربية الأخيرة. فليس من شك عندنا أن الشعر الجاهلي يمثل من هذه الجهة قيمة متميزة بما يحمل في أسلوبه ومضامينه من ملامح حية صافية لذلك المجتمع. فقد توافرت فيه ـ أي شعر الجاهلية ـ عدّة عناصر، من لغته وتركيبه الأسلوبي وعروضه وموضوعاته وصوره الوصفية والاجتماعية، تتضافر جميعها على تكوين تلك القيمة التي يستطيع أن يقدمها لنا في سياق هذا البحث. إن وجوده الشعري، بكل عناصره هذه، في تلك المرحلة المهمة من تاريخ العرب قبل الاسلام، هو بحد ذاته وثيقة تتمتع، في نظر الباحث العلمي، بمزايا المعلم التاريخي الأكثر غنى وتنوّعاً وشمولاً.

غير ان أمام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي أن نجد لهما الحل المنهجي، وإلا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تختزنه هذه القيمة من دلالات واستنتاجات علمية. أما أولى المشكلتين، فهي أن الكثير مما يُصنَّف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن، قد أثير الشك ـ قديماً وحديثاً ـ في صحة انتسابه إلى العصر الجاهلي. بل هناك أحكام شبه قاطعة بأن أكثر هذا الكثير محمول على العصر الجاهلي في عصر إسلامي لاحق دون أن يكون لهذا الحمل أساس من الصحة... وأما المشكلة الثانية، فهي ان الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة، بحيث تغيب عنّا كلياً مراحل صيرورتها، أي إننا نجهل حتى الآن جهلاً مطبقاً مسار تطورها قبل ان تصل إلى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها. معنى ذلك أننا ـ كما عبَّر كراتشكوفسكي ـ نرى من هذا الشعر ناحيته السكونية (الستاتيكية) وحدها ولا نرى ناحيته الحركية (الديناميكية)[1]. إن هذا الواقع ـ المشكلة

(1) أغناطيوس كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، دار «علم» للنشر، موسكو 1965، ص6 (الطبعة العربية).

يلقي ظلالاً معتمة على المشكلة الأولى فيعرقل عملية حلها، لأن جهلنا «تاريخية» تطور الشعر الجاهلي يُضيع من أيدينا مفتاح عملية الحلّ هذه، أي طريقة المقارنة، أعني مقارنة المدوّنات من هذا الشعر خلال العصور الاسلامية بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الاسلام. إن هذه المقارنة ـ لو أنها تهيأت شروطها التاريخية ـ كان من شأنها أن تحسم الجدل في صحة انتساب تلك المدوّنات الى العصر الجاهلي، أو عدم صحته. فلو أنه تيسَّرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل أدواته ونضج الظروف الموضوعية لكل ذلك، خلال تاريخه الذي نفترض أنه تاريخ طويل، لكان من اليسير ان نتخذ من علائم هذا المسار مقياساً صارماً يحدّد، بدقّة، الفرق ما بين المدوّنات الشعرية الصحيحة النِّسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملاً غير صحيح النِّسب. وما دمنا نفتقر حتى الآن إلى هذه الرؤية التاريخية، فنحن نفتقر إذن إلى هذا المقياس الصارم. فكما هو شأننا حيال «تاريخية» تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدوّن في العصور الاسلامية، على نحو ما شرحناه سابقاً في كلامنا على «المعلم اللغوي»، هكذا شأننا هنا أيضاً حيال «تاريخية» هذا الشعر ذاته. أي كما أننا هناك أرجعنا أمر الحسم في مسألة اللغة إلى انتظار ما قد يستجدّ من كشوف كتابية في بلاد العرب ـ إذا عنيت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتنقيب ـ كذلك لا سبيل لنا هنا غير ارجاع أمر الحسم في مسألة الشعر الجاهلي إلى مثل هذا الانتظار. إن الآثار الكتابية القليلة التي اكتشفت في بلاد العرب حتى وقتنا هذا، والتي حدّدناها في ما سبق، لا يمكن الاستفادة منها في مسألة الشعر الجاهلي اطلاقاً، لأنها تتصل بظروف تاريخية هي غير الظروف التاريخية التي يُفتَرض ان الشعر العربي الجاهلي كان ينبغي أن ينشأ فيها ويتطور[1].

---

(1) راجع من ص 292 ـ 299 من الكتاب.

على أن هذا الانتظار، بكل ما يضمره من احتمالات ايجابية أو سلبية، واقعية وغير واقعية، لا يضعنا، من الآن حتى ينتهي زمن الانتظار، أمام طريق مسدود نقف عنده عن النظر في حل آخر لمشكلة الشك في صحة نسبة الشعر الجاهلي المدوّن. فان الطريق ليست منغلقة أمامنا، بل لا يزال لدينا من وسائل البحث المنهجي ما يبقي هذه الطريق منفتحة ومعبَّدة. إن النظر في أسس المشكلة ذاتها وفي المناهج والتحقيقات المعتمدة حتى الآن لمعالجة هذه المشكلة، هو احدى الوسائل التي نتخذها، هنا، على طريق الحل الآخر، وهو ما سنحاول العناية به، قدر الضرورة، في ما يأتي:

1 ـ الأساس التاريخي للشك

يبدأ هذا الأساس يتكشَّف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل، هي أن الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، يتداول حفظاً وسماعاً فقط، أي لم يكن مكتوباً بعد. من هنا كان لا بد أن يتعرض، **أولاً**، لضياع الكثير منه بسبب من تَشتّتِه على الالسنة في القبائل والأماكن المختلفة والمتباعدة، أو بسبب من انقراض حفَّاظِه هنا وهناك، جيلاً فجيلا[1]. ثم كان لا بد أن يتعرَّض ـ ثانياً ـ للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان إلى لسان ومن مكان إلى مكان، عن عمد حيناً وغير عمد حيناً آخر. فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي ـ بحكم السببين السابقين ـ أن يعجز المدوّنون عن الوصول إلى غير قلَّة قليلة من هذا الشعر نجَت، خلال قرنين بعد الاسلام، من الضياع، أو من التعديل والتحريف. إن ضياع

---

(1) ينبغي ان نضيف سبباً آخر لضياع بعض شعر الجاهلية، هو موقف الاسلام المتحفظ مما كان يروى من هذا الشعر حاملاً روح الوثنية أو الاثارات العصبية القبلية. وقد عرف عن عمر بن الخطاب أنه كان يتشدد في ردع الشعراء الذين يخالفون بشعرهم قواعد الاسلام، وقيل إنه زاد عطاء لبيد الشاعر حين علم أنه ـ أي لبيد ـ هجر قول الشعر (راجع بهذا الصدد ابن سلام، طبقات الشعراء. ص 25، 30، 32، 42).

الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد أضاع من أيدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدوّنة، وأنشأ أساساً معقولاً للشك في صحة هذه النصوص المدونة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية. فإذا أضفنا إلى ذلك أن عوامل دينية وسياسية واجتماعية كانت خلال العصور الاسلامية، قبل التدوين وبعده، تدفع بأصناف من علماء اللغة والتفسير والحديث ورواة الشعر وانصار أهل الحكم والمذاهب، إلى وضع الشعر منسوباً إلى الجاهلية تأييداً لرأي ديني أو مذهبي، أو نصرة لموقف سياسي أو لعصبية قبلية[1] ـ إذا أضفنا هذا الأمر كواقع لا يمكن انكاره، رأينا الأساس التاريخي للشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدوّن، يجد المزيد من الأسباب التي تؤكده وتدعمه.

2 ـ الشك عند القدماء

يبدو أن مسألة الشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدوّن، لم تكن غائبة عن اذهان مؤلفي كتب الأدب والتاريخ الأدبي من قدماء العرب والإسلاميين. فقد كثرت الاشارة في كتبهم هذه إلى أشكال متنوعة من وضع الشعر في العصور الاسلامية منسوباً إلى الجاهلية بدافع من تلك الأسباب نفسها. وقد يكون من أظهر الأمثلة، في هذا المجال، ما صرّح به ابن سلام[2] من أن الشعر الذي ينسبه أصحاب القصص إلى تبَّع وحمير هو شعر منحول، وان ابن اسحاق ومن على شاكلته من رواة قصص الأقدمين قد وضعوا هذا النوع من الشعر. ولأبي الفرج صاحب «الأغاني» أحاديث هي بنصوصها الصريحة تنبئ أن مسألة نحل الشعر وحمله على أهل الجاهلية

---

(1) المعطيات التاريخية الدالة على ذلك كبيرة يكفي ان نشير الآن إلى نموذج منها ذكره ابن سلام (طبقات الشعراء، ص 62) بقوله عن قريش انها نظرت فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الاسلام. وهو يعني بالاستكثار وضع الشعر بكثرة محمولاً على الجاهلية (راجع المصدر نفسه ص10).

(2) المصدر نفسه، ص4، 5.

كانت لدى هؤلاء المؤلفين مسألة معروفة ومسلّما بها دون تردّد[1]. حتى مؤلفو السيرة النّبويّة يضعون المسألة على هذا الصعيد نفسه. فهذا ابن هشام، أحد هؤلاء المؤلفين، حين ينقل في كتاب السيرة ما يرويه ابن اسحاق من شعر منسوب إلى الجاهليين القدامى، خلال القصص عنهم، يشير ـ أي ابن هشام ـ إلى أن كثيراً من أهل العلم يرفض نسبة هذا الشعر إلى من ينسبه إليهم ابن اسحاق[2]. ولقد تنبَّه القدماء أيضاً إلى ما كان يرتكبه الرواة الكذبة، أمثال حمَّاد الراوية وخلف الأحمر، من حمل شعر اسلامي على شعراء جاهليين أو وضعهم الأشعار بأنفسهم وروايتها كأشعار جاهلية[3].

إن هذه الاشارات الكثيرة في مؤلفات الاسلاميين القدماء، تنبىء ـ كما قلنا ـ بأنهم فطنوا إلى ظاهرة الانتحال الشعري، ولكن عجزوا عن نقد الظاهرة بالكشف عن أساسها التاريخي وبردِّها إلى عواملها الواقعية. وذلك عجز لا يرجع إلى قصور ذاتي، بل إلى ظروفهم التاريخية الموضوعية، إذ لم يكن من طبيعة هذه الظروف ان يملكوا الأداة المعرفية العلمية لمثل هذا النقد.

---

(1) راجع الأغاني، طبعة بولاق، جـ1، ص30 مثلاً. هنا يروي أبو الفرج حكاية طلب ابن بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام من عبدالعزيز بن نهشل وضع أبيات في مدح هشام بن المغيرة على لسان نهشل أبيه القاها في عكاظ أيام الجاهلية، ذلك لقاء أربعة آلاف درهم. ثم يورد أبو فرج الأبيات كما وضعها عبد العزيز بن نهشل بهذا القصد.

(2) راجع سيرة ابن هشام، جـ1، ص 18 ـ 26 ـ 5 ـ 53 وغيرها.

(3) الأمثلة كثيرة مستفيضة على تنبه القدماء إلى هذه الظاهرة، نستشهد بواحد منها كدليل عليها جميعاً: يقول المفضل الضبِّي عن حماد الراوية انه قد أفسد الشعر. ثم يعلل ذلك بأن حماداً كان عالماً بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، وإنه ـ بهذه الصفة ـ كان يقول شعراً شبيهاً بمذهب من ينسب إليه ذلك الشعر من القدماء (الجاهليين)، ثم يشيعه في الآفاق منسوباً إلى من اختاره له. وبذلك ـ يقول الضبّي ـ تختلط أشعار العرب ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟ (راجع الأغاني: جـ5، ص 172، طبعة بولاق).

3 ـ الشك في مناهج المستشرقين

أما في مناهج المستشرقين فقد اتّخذ الشك في صحة الشعر الجاهلي المدوّن وجهاً آخر مستفاداً من تطور أساليب التحقيق التاريخي للأثار والنصوص القديمة، في العصور الحديثة. وقد يكون مبدأ إثارة هذه القضية حديثاً جرى على أيدي المستشرقين الغربيين بين سنة 1850 وسنة 1870[1]. ومنذ بدايات القرن الحاضر ظهرت دراسات جديدة للمستشرقين ووضعت القضية في مستوى البحث عن أصولها الدينية والسياسية والثقافية دون تناول أصولها الاجتماعية الا شكلياً وسطحياً. ففي سنة 1920 ظهر المستشرق الانكليزي مرغليوث، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي، برأي يقول إن هذا الشعر كله غير جاهلي الأصل، بل هو إسلامي صرفاً، أي نظمه شعراء اسلاميون[2]. وظهر في مباحث مختلفة لمستشرقين آخرين عن جوانب معينة من تاريخ العرب قبل الإسلام ما يطعن بصحة كثير من مدونات الشعر الجاهلي. من ذلك، مثلاً، ما ذهب إليه «نولدكه» من أن رواة الشعر وحملته في الاسلام هم الذين أدخلوا لفظة «الله» في هذا الشعر بعد أن حذفوا منه أسماء الأصنام وأحلُّوا محلها اسم «الله»، فما جاء فيه اسم «اللّات» حل محله اسم «الله»[3]. ولكن فريقاً آخر من المستشرقين يأخذون بنظرية أن الشعر الجاهلي صحيح اجمالاً، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه أو وجود أثر الانتحال في بعض نصوصه المدوّنة. ويُعَدُّ المستشرق الانكليزي روم لاندو من هذا الفريق الأخير. فهو يرى أن شدّة الشبه بين الشعر البدوي الجاهلي والشعر الأموي هي السبب في ما ذهب إليه بعض النقاد من القول بأن الشعرين ربما كانا معاصِرين (أي أمويين)، «باعتبار أن الشعر الجاهلي مجرد تزوير أبيض ـ خال من الهدف الشخصي ـ قام به

(1) ي. أ. بليايف، العرب والاسلام والخلافة العربية، ص 76.
(2) نجد لرأي مرغليوث هذا اصداء في كتابه المعروف «العلاقة بين العرب واليهود قبل ظهور الاسلامية» (بالانكليزية)، ص 65، 72، 74.
(3) جواد علي، جـ5، ص418.

الأمويون»[1] ثم نجد المستشرق الفرنسي كليمان هوار ينفي القول بأن شعر أمية بن أبي الصَّلت منحول، مؤكداً صحته كشعر جاهلي[2]. إن هذا الموقف، وان كان جزئياً يختص بشعر شاعر جاهلي واحد، يتضمن نقض مبدأ الشك في صحة الشعر الجاهلي بوجه عام، لأنه المبدأ نفسه الذي يستند إليه الشك في صحة شعر أمية بن أبي الصَّلت، أعني كونه لم يُنقَل إلى العصور الإسلامية الا بطريق الرواة. وكذلك نجد المستشرق الألماني ولهاوزن يناقش القول الذي أخذ به نولدكه من أن الرواة الإسلاميين هم الذين وضعوا اسم «الله» في الشعر الجاهلي بدلاً من أسماء الأصنام. فهو ـ أي ولهاوزن ـ ينفي أن يكون الرواة الإسلاميون فعلوا ذلك، ويرى أن ورود اسم «الله» في شعر الجاهليين دون أسماء الأصنام مَردّه لا تغيير أولئك الرواة وتبديلهم، بل إلى أن الجاهليين انفسهم كان من عادتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر أسماء الآلهة الخاصة، على سبيل التأدّب تجاه الارباب، فاستعاضوا عن الصنم بلفظة «الله» التي لم تكن تعني آلها معيَّناً وإنما تعني كلمة «ربّ» و«اله»[3]. وهذا الموقف أيضاً، رغم كونه جزئياً يختص بقضية معينة، ينقض مبدأ الاتهام المطلق للرواة الاسلاميين بتزييف الشعر الجاهلي دون البحث في تاريخية هذا الشعر وعلاقاته بعقائد الجاهليين ومناحي تفكيرهم وعاداتهم. ولكننا نجد في الوسط الاستشراقي منحى آخر جديراً باهتمامنا في ما يتعلق بالقيمة التاريخية للشعر الجاهلي، هو المنحى الذي اتخذه كبير مستشرقي الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر، منتهياً به إلى نتيجة عبَّر عنها في احد مباحثه بالقول أن الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة المعبرة بأمانة عن خصائص الحياة العربية

---

(1) روم لاندو، الاسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1962، ص299.

(2) من دراسة له نشرت في المجلة الأسيوية سنة 1904. راجع طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر 1962، ص142.

(3) جواد علي، جـ5، ص419 نقلاً عن:

J. Wellhausen. Reste Arabisechen Heidentuns. Berlin 1927. S 12.

القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر، وإنه لذلك يُعتَبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم أوثق مصدر لمعرفة أحوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (الجاهلية)[1]. إن هذه النتيجة التي انتهى إليها المستشرق الروسي الكبير تستند إلى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة 1924[2]، مُتَّبِعاً فيها منهجاً هو أقرب ما يكون للمنهج العلمي. فهو لا يستبعد أن تكون قد جرت تصحيحات جزئية للآثار القديمة أثناء تدوينها، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها. ولكنه يرى سبباً موضوعياً لعدم تحقّقهم حينذاك من صحة ما يدونون، هو أن العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة. ولذلك عجزوا غالباً حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها، غير أننا نحنُ أيضاً عاجزون ـ بدورنا ـ أمام الشعر الجاهلي من جهة أخرى، هي أننا لا نرى منه سوى الناحية السكونية (الستاتيكية)، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنا، أي أننا نجد أمامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده، فلا نبصر شيئاً من خط تطوره السابق. إن المنظر واحد دائماً من أية جهة نظرنا إليه[3]. ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي. يرى أن هذه الوحدة تثير التساؤل: هل هي أمر حقيقي، أم هي من صنع الرواة المتأخرين، بل اللغويين الأكثر تأخراً الذين مَحوا ـ عن عمد أو غير عمد ـ فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتُبرت تقليدية؟، أم أن هذه اللغة مصطنعة أدبية ـ إذا صح التعبير ـ انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوّعتها للشعر مع أنها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل؟

---

(1) اغناطيوس كراتشكوفسكي، الشنفرى، انشودة الصحراء، موسكو ـ لينينغراد 1956، 2/ ص238 (بالروسية).

(2) صدرت هذه الدراسة باللغة العربية (ترجمة محمد المعصراني) ضمن مجموعة منتخبة من دراسات كراتشكوفسكي بعنوان «دراسات في تاريخ الأدب العربي»، دار النشر «علم»، موسكو 1965.

(3) راجع المصدر السابق، ص.

في معالجة هذه الأسئلة، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الأول، أي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية. أما افتراض أن هذه الوحدة من صنع الرواة أو من صنع اللغويين، وافتراض أن لغة هذا الشعر مصطنعة أدبياً، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد. ويجزم أن معظم العلماء الآن يجمع على رفضهما. من حيث الافتراض الأول يقول إنه من الطبيعي أن تكون التقاليد الشفهية على مدى قرنين، بعد ظهور الاسلام، قد أدخلت تغييرات على اللغة قبل أن تثبت بالتدوين، وإن علماء اللغة أيضاً فعلوا الشيء نفسه عن غير قصد، لأن الكتابة نفسها لم تحفظ شكل النطق. ولكن ليس من الممكن عنده افتراض أن هذه التغييرات كانت كبيرة ومقصودة، ويرى أن القافية والوزن كانا أكبر ضمانة لمنع حدوث التغييرات الكبيرة في لغة الشعر الجاهلي، كما يرى أن المعطيات الواقعية المعروفة تدل على أن علماء اللغة، فضلاً عن أنهم لم يمحو فروق اللهجات، قد عملوا على ابانتها بجميع الوسائل. ومن حيث الافتراض الثاني، يرى كراتشكوفسكي أن اصطناع اللغة الأدبية لا يتفق مع ظروف حياة الشعراء نفسها، ولا مع المحتوى البسيط لشعرهم، ولا مع خصامهم على الابل والمراعي وغير ذلك. ففي مثل هذه الظروف يكون تصنُّع اللغة غير عادي نوعاً ما. يضيف إلى ذلك أن شبه الجزيرة العربية كانت حتى القرن التاسع تحافظ على وحدة لغتها، وكان علماء اللغة يرون أن البدو يتكلمون في حياتهم العادية بلغة الشعر القديم الصافية، ويلجأون إليها لا في تفسير الكلمات النادرة في الشعر فحسب، بل في تفسير الأشكال النحوية وتراكيب الجمل أيضاً. ثم يخلص إلى القول أن لغة هذا الشعر تكشف عن اتقان عظيم هو ـ بالطبع ـ دليل على تطور طويل، ويتجلى نضجها أوضح ما يتجلى إذا قورنت بنثر القرآن المسجوع[1].

على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي إلى

(1) راجع المصدر نفسه، ص 7 ـ 8.

استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول: «إن لنا في هذا الشعر أقدم أثر للغة العربية هو، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة، ليس أقدم الآثار فقط، بل هو ـ في الحق ـ الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها»[1]. وفي دراسته تقاليد القصيدة العربية، خلال البحث نفسه، يرى أن، ما يسمى **بالقصيدة**، التي هي الشكل الموحد والثابت والمتطور من الناحية الانشائية، هو ما يمثل الشعر العربي، وأن اتقان القصائد يدل على تاريخ سابق طويل ليس بوسعنا تحديده، فهو يضرب بجذوره إلى ما قبل ظهور الاسلام بمئة وخمسين سنة، وهي أقدم فترة فيما نعرف[2]. ثم يرى أن تقاليد القصيدة العربية أصبحت، نهائياً، هي التعبير عن الرأي العام. ولكن، بعد ظهور الاسلام لم تبق الجزيرة العربية وحدها طبعاً «موضع تجمع هذه التقاليد الشعرية ذات الوظائف المحددة، بل الجزيرة أصبحت اقليماً من الأقاليم، وأصبح موضع تجمع هذه التقاليد المراكز الجديدة للحياة السياسية، ولا سيما الشام والعراق اللذان انجبا ثالوث الشعر في ذلك العصر (الأموي)، ونعني: الأخطل وجرير والفرزدق (...) وإذا حكمنا على شعر هؤلاء بشكله، تعذر علينا أن نقرر أنه قيل بعد الاسلام»[3]. هكذا نرى كراتشكوفسكي يدرس قضية الشعر الجاهلي بطريقة نقدية تاريخية متبصرة تنتهي به إلى الاقتناع العلمي بصحته اجمالاً.

4 ـ الشك لدى العرب المحدثين

ذلك هو الأمر، بوجه عام، لدى المستشرقين. أما عند الباحثين العرب المحدثين، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين، تمثل احدهما ـ أبرز ما تمثل وأعظم صراحة وأكثر تقدماً ـ بنهج طه حسين في دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت أول مرة (1926) بعنوان «في الشعر الجاهلي»، ثم ظهرت في طبعتها الثانية (1927) بعنوان «في الأدب

---

(1) أيضاً، ص 13.
(2) أيضاً، راجع ص 10.
(3) أيضاً، راجع ص 16.

الجاهلي[1]. وتمثل النهج الآخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الأدب العربي وأساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والأدباء في البلاد العربية. إن التناقض بين هذين النهجين يتجلى في أن أولهما يقوم على الشك المبالغ به إلى حد القول بأن «الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين،[2] وأن «ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي[3]، وأن «ما نقرؤه على أنه شعر امرىء القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة، ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاف الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين»[3]، وأن الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب إليه، بل «على القرآن

---

(1) قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية: «هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل، وأثبت منه فصل، وأضيفت إليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير». ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا أثبت وماذا أضيف وما سبب التغيير؟ والواقع أن ما حذف هو الفصل الأول من المنهج. ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترتيبه في الكتاب أولاً، وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدّها خصومه مساً ببعض المعتقدات الاسلامية، ثانياً، وقد جعل مضمون هذا الفصل بعد تعديله موزعاً بين فصلين جديدين هما: «الأدب وتاريخه» و«الجاهليون ـ لغتهم وآدابهم» ثم أضاف إلى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في أوله وفقرات في آخره، كما أضاف في آخر الكتاب فصلين: احدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه، وثانيهما عن النثر الجاهلي. أما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه، بل عن اضطرار قسري إليه بعد حملة ارهاب فكري ومادي أثارها عليه جماعة المحافظين المتزمتين من الأزهريين والجامعيين والأدباء، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لمآرب سياسية.. غير أن جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغيّر رغم كل ذلك.

(2) طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر 1962، ص 65.

(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى»[1]، وأنه «لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله»[2]. ذلك في حين أن النهج الثاني يقوم على التسليم المطلق بصحة كل الشعر المنسوب إلى الجاهلية دون تشكك أو تحفظ أو حافز لمعاودة النظر في هذه النسبة بطرق التحليل المتقدمة في عصرنا[3].

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفاً وسطاً بين هذين النهجين المتناقضين. ولعل أفضل من يمثل هذا النهج ـ وممثلوه قلة قليلة حتى الآن نسبياً ـ هو جواد علي صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول أنها من أهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها. نعني بها كتابه «**تاريخ العرب قبل الإسلام**»[4]. فقد اتبع جواد علي، في مسألة نسب الشعر الجاهلي، طريقة النقد التاريخي والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق. إنه ينظر ـ مثلاً ـ في ما ينسب إلى أمية بن أبي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق أو متشابه مع المعتقدات الاسلامية، ومع النصوص القرآنية أحياناً، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق أو التشابه، ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الأسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن «أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال»، بناء على أن

---

(1) أيضاً، ص 66.

(2) أيضاً، ص 67.

(3) يمكن الاطلاع على الكثير من التفاصيل التطبيقية لهذا النهج السلفي في المؤلفات وضعت للرد على كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» (في الأدب الجاهلي)، ومنها ـ بالأخص ـ كتاب محمد أحمد الغمراوي «النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي» وكتاب محمد الخضر حسين «نقض كتاب في الشعر الجاهلي». ويحسن الاطلاع، في الموضوع نفسه، على كتاب «مصادر الشعر الجاهلي» لناصر الدين الأسد.

(4) راجع منه: جـ5، ص 389 ـ 390، 393، 416، 418، 419 وما بعدها بـ راجع منه أيضاً، جـ6، ص 34 ـ 43، 44 ـ 47، 232 ـ 235.

أمية كان شاعراً دون شك، لاجماع الرواة على القول بذلك. هذا أولاً، وبناء أيضاً على أنه ـ أي أمية ـ «كان ثائراً على قومه، ناقماً عليهم، لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية». ثم بناء على أن أمية ـ وان كان كذلك ـ لا يظن «إنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبوي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك» فإن كل هذا «هو شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى، ولا عند الاحناف، فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام: وضعته على لسانه، كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء، لاعتقادها أن ذلك مما يفيد الاسلام، ويثبت أن جماعة من الجاهليين كانوا عليه، وإنه لم يكن ـ لذلك ـ غريباً، وأن هؤلاء كانوا يعلمون الغيب، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي، وأنهم لذلك بشروا به، وأنهم كانوا يتمنون لو أنهم عادوا فولدوا في أيامه. أو لو طال بهم العمر حتى يدركوه فيسلموا، وأمثال ذلك من قصص راج وانتشر، كما راج أمثاله في كل دين من الأديان»[1]. ثم يدعم جواد علي هذه المقدمات ونتائجها بمقارنة أسلوبية تضع مقياساً فارقاً بين شعر جاهلي صحيح وشعر منحول على الجاهلية، يستخلصه من مقارنة شعر أمية غير الديني بالشعر الديني المنسوب إليه، فيرى ـ بناء على هذه المقارنة ـ أن دليل الوضع في شعره يتبين «في عدم اتساقه وفي اختلاف أسلوبه وروحه. فبينما نجد شعره المنسوب إليه في المدح أو في الرثاء أو في الأغراض الأخرى مما ليس له صلة مباشرة بالدين، في ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية، نجد القسم الديني منه والحكمي في أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب، بعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين، أسلوب يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين ونساك النصارى، فهو بعيد جداً عن

---

(1) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ5، ص 289 (راجع أولاً ص 384 ـ 388).

أسلوب الجاهليين، حتى أسلوب مثل عدي بن زيد العبادي وبقية من نسب إلى النصرانية من شعراء الجاهلية القريبين من الاسلام»[1].

في ضوء هذا المثال نرى نهجاً لدراسة الشعر الجاهلي يختلف ـ أولاً ـ عن نهج من يضع الشك منطلقاً وسبباً للبحث لا نتيجة له. ويختلف ـ ثانياً ـ عن نهج من يضع التصديق أو اليقين سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها...

5 ـ طه حسين والشك الديكارتي

يصرح طه حسين أنه يريد في دراسته الأدب الجاهلي أن يصطنع «.. المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء...»، وهو ـ أي طه حسين ـ يقرر أن «القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً (...) فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برَّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً»[2].

من الملحوظ أن طه حسين يأخذ بالجانب الشكلي من مذهب الشك عند ديكارت. ويبدو لي أنه يأخذ به مجرداً من مضمونه الفلسفي الديكارتي، أو مفرغاً من هذا المضمون. ذلك أن مذهب الشك مبني عند ديكارت: أولاً، على مفهومه الخاص لموضوع الفلسفة. وثانياً، على اتجاهه العقلاني في نظرية المعرفة. فمن **الوجهة الأولى**، كان ديكارت يرى أن موضوع الفلسفة

(1) المصدر السابق، ص 390.
(2) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 67 ـ 68.

هو الطبيعة والإنسان ليس غير، أي أن فكرة «الله» لم تكن في رأيه، حين صاغ مذهبه الشكي، داخلة في موضوع الفلسفة. من هنا جاء قوله بضرورة تطهير وعي الانسان من كل عقيدة سابقة، وهو القول الذي سماه بـ «الشك» متصاعداً به حتى القول بوجوب «الشك» في كل المعارف التي تكدست في وعي الانسان خلال تاريخه الطويل. ومن الوجهة الثانية، أي من حيث الاتجاه العقلاني في نظرية المعرفة، يرى ديكارت كذلك وجوب تطهير الوعي البشري من المعارف التي تصل إليه بطريق الحواس. ففي مذهبه هنا أن كل صفة للأشياء نعرفها بطريق الحواس ليست معرفة صحيحة. وهو يبني ذلك على نظريته المعرفية العقلانية التي ترفض اعتماد الحس في تحصيل المعرفة، لأنه يرفض كون المعرفة تبدأ من الحواس، أي كوننا نصل إلى الحقيقة بالتحرك ابتداء من الحس لننتهي إلى البدهيات وفقاً لمذهب بيكون. إن ديكارت يعكس الأمر قائلاً إن التحرك إلى الحقيقة (المعرفة) تبدأ من العقل نفسه، أو من الاشراق الطبيعي للعقل. فبداية المعرفة عنده إذن هي الحدس، أي ملاحظة العقل البدهيات القائمة في روح الانسان، إذ كان ديكارت ينظر إلى الروح كماهية بذاتها مستقلة عن الجسم، الذي هو أيضاً «ماهية» بذاتها عنده.

بناء على هذا الأساس الفلسفي لمذهب «الشك» عند ديكارت، ينبغي أن نتساءل: هل أخذ طه حسين بهذا المذهب بكل مقوماته الفلسفية تلك، أي هل أخذ به كمنهج فلسفي، أم نظر إليه نظرة تبسيطية، فلم يستطع أن يرى منه غير جانبه الشكلي، وغاب عنه الجانب الجوهري، أي أنه اكتفى من المذهب بالدلالة الذهنية الأولية لمقولة «الشك» بمعزل عن مستلزماتها الفلسفية الديكارتية في نظرية المعرفة؟

أمام هذا التساؤل، نرى أن ننظر في جانبين من المسألة: أولهما، يتعلق بالموقف العلمي من مذهب الشك الديكارتي نفسه. وثانيهما، يتعلق بالإجابة عن التساؤل هذا، أي باستخلاص نظرة طه حسين إلى المذهب من خلال ممارسته التطبيقية.

□ **في الجانب الأول**، يقف التحليل العلمي موقف الرفض من المقولات الفلسفية التي يقوم عليها مذهب ديكارت في «الشك». ذلك بناء على الملاحظات الآتية:

1 ـ إن هذا المذهب يستند، في الأساس، إلى تلك المقولة الفلسفية المتمثلة بمعادلة ديكارت الشهيرة: «**أنا أفكر .. إذن، أنا موجود**». إن هذه المقولة تضع ديكارت، مباشرة، في قلب المعسكر المثالي الذي يثبت الوجود بالفكر، أي ينفي موضوعية الوجود، أي استقلاليته عن الوعي (الفكر) وأوليته بالقياس إلى الوعي.

2 ـ إن هذا المذهب يفرض على وعي الانسان ما ليس يمكن فرضه عليه بحال اطلاقاً.. يفرض عليه الغاء دور المعرفة الحسية في عملية تحصيل الحقيقة. إن هذا الدور أمر موضوعي لا يمكن الغاؤه بإرادة ذاتية، وان اتخذت هذه الإرادة شكل مقولة فلسفية، أو استندت إلى مقولة فلسفية.

3 ـ إن هذا المذهب يلغي كل ما اكتسبه الوعي البشري، على مدى تاريخه الطويل السحيق، من معارف. إن هذا الالغاء مستحيل، لأن تلك المعارف أصبحت من المكونات التاريخية للوعي، أي أنها أصبحت تتمتع بصفة الواقع التاريخي الموضوعي الذي يستحيل الغاؤه من الوعي حتى بإرادة الوعي نفسه.

4 ـ إن هذا المذهب يقضي بإعادة الوعي البشري، بعد «تنظيفه» من مكتسباته المعرفية التاريخية، إلى نقطة الصفر.. أي أن يرجع إلى طفولته التي تجاوزها منذ آلاف السنين. فعلى الوعي إذن، في هذه الحال ـ إذا افترض إمكانها ـ ان يقضي ألافاً من السنين جديدة لكي يبلغ المرحلة المتطورة التي كان قد بلغها في عصر ديكارت.. وهذا الأمر «اللاتاريخي» مستحيل موضوعياً بوجه مطلق...

* * *

إن رفض هذه المقولات الديكارتية التي يقوم عليها مذهب «الشك» الديكارتي لا يعني بالضرورة ان مكتسبات الوعي المعرفية التاريخية صحيحة

بصورة مطلقة. فإن صحة تلك المكتسبات أو خطأها، كلياً أو جزئياً، مسألة أخرى يجري البحث فيها على صعيد آخر. ولكن من الممكن، هنا، التوقف قليلاً لأجمال الموقف العلمي في هذه المسألة. إن التحليل المادي التاريخي ينظر إلى مكتسبات الوعي المعرفية، خلال حركة تطوره الطويلة الأمد، أنها أشكال مرحلية للوعي في مراحل تطوره التاريخي، كانعكاسات ـ مباشرة وغير مباشرة ـ لأشكال تطور الواقع الاجتماعي في مراحله المعينة كذلك. وليس بالضرورة ان تكون هذه الانعكاسات مطابقة لذلك الواقع نفسه أولاً، ولا أن تكون مطابقة لحقائق الكون الموضوعية والمطلقة ثانياً. بل قد يكثر التخالف فيها بين الواقع المعرفي للوعي والواقع الموضوعي للطبيعة والمجتمع. ولكن تطور الوعي البشري، بعلاقته مع تطور المجتمعات البشرية وتطور العلوم الطبيعية، كان دائماً في كل مرحلة من مراحله يكشف جديداً من الحقائق النسبية، فيصحح ما يكون قد حصل من أخطاء في المعارف السابقة. أما دراستنا لهذه المعارف وتمييزنا الخطأ من الصواب فيها، فيخضعان لمنهج علمي لا يقوم على «الشك» فيها بالمفهوم الديكارتي للشك، أي بالغائها من دائرة الوعي، أي «تنظيف» الوعي منها، بل يقوم على النظر إليها ـ أولاً ـ كواقع موضوعي له تاريخه، أي له وجوده التاريخي الذي لا يمكن الغاؤه. ثم النظر إليها ـ ثانياً ـ في حركيتها المرتبطة موضوعياً بحركية الواقع المادي ـ الاجتماعي الذي هو أساس نشأتها، كما هو أساس تطورها.

□ وفي الجانب الثاني، أي ما يتعلق بالموقف التطبيقي من مذهب «الشك» الديكارتي في دراسة طه حسين للأدب الجاهلي، يبدو لنا بوضوح ان مقولة «الشك» في هذه الدراسة مأخوذة من جانبها الشكلي المحض، أي دون استيعاب أساسها الفلسفي ـ المعرفي في مذهب ديكارت. صحيح أن طه حسين يشير إلى الصيغة الفلسفية لهذا المذهب حين يقول: «**أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث**»، وصحيح أنه يصرح، عقب هذه العبارة مباشرة، «**ان القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد**

الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً»[1]، وصحيح كذلك أنه، وهو يرسم لنفسه حدود ممارسته المنهج، يقول: «**يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية. يجب أن لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح»**[2]. ولكن، ماذا تعني هذه المقالة كلها بالتحقيق؟ إننا لا نفهم منها، لهجة وسياقاً ـ بل نصاً ـ الا أن طه حسين يريد أن يبحث الأدب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية إلى هذا التراث، أي النظرة التصديقية المطلقة إليه، أي من الأخذ بما أخذ به السلف بشأن الأدب العربي وتاريخه من أراء ومواقف وأقوال منقولة عن الرواة والاخباريين والقصاص والمحدثين والمفسرين ومدوني التاريخ العربي ـ الاسلامي. إن هذا الشكل من التحرر في البحث عن التراث، هو ما يعنيه بـ «أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه»، وهو ذاته ما يعنيه بـ «أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية». إنه التحرر من المؤثرات والضواغط الاجتماعية الموروثة على شكل معرفتنا المعاصرة للتراث. أي أن طه حسين يريد أن يعرف الأدب العربي وتاريخه من منطلق «الشك» بهذه المؤثرات والضواغط ذاتها، حتى «لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح». وبكلمة أخرى: يريد أن يعرف هذا التراث متجرداً من التعصب له ومن التعصب عليه معاً، أي متجرداً من كلا هذين الشكلين التقليديين لمعرفة التراث..

ليس في كل ما تحدث به طه حسين عن المنهج هنا (في الأدب الجاهلي) ما يقول شيئاً آخر يختلف مضمونه عن هذا المضمون الذي يحمله

---

(1) و(2) في الأدب الجاهلي، 67 ـ 68.

كلامه المتقدم. فماذا نستنتج من ذلك؟ إن الاستنتاج الصريح هنا هو أن طه حسين بعيد جداً عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربي وتاريخه، أي الغاء الأصول المكونة لواقع هذا التراث، أي «تنظيف» وعينا من هذه الأصول المكدسة فيه تاريخياً، أو حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعي حذفاً كاملاً من الوعي العربي. وإنما الذي يريده ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له، خاضعة لـ «مناهج البحث العلمي الصحيح» فقط.. فاين هذا من فكرة الأساس الفلسفي ـ المعرفي التي يقوم عليها مذهب «الشك» الديكارتي؟ أو أين هذا من جوهر «المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث»، كما يعبر طه حسين نفسه؟...

□ ولكن، بالرغم من «شكلية» العلاقة بين منطلق «الشك» لدى طه حسين في دراسته الأدب الجاهلي، وبين المقومات الفلسفية لمذهب «الشك» لدى ديكارت، ينبغي الاعتراف بالدور الايجابي الكبير الذي أداه طه حسين، مقتحماً ورائداً، في مجال دراسة التراث الفكري العربي ـ الاسلامي. فإن محاولته، في هذا المجال، انتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث، ثم محاولته استيحاء «مناهج البحث العلمي» الحديثة في انتاج هذه الصيغة، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم. وإذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين، برزت لنا جوانبها الأخرى بمثابة ثغرات في منهجيته. فهو ـ من جهة ـ قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده «الشك» سبباً للبحث بدل أن يكون نتيجة من نتائج منطق البحث. وهو ـ من جهة أخرى ـ قد بلغ في «منهجة» الشك إلى حد أبعده، غالباً، عما تشترطه «مناهج البحث العلمي الصحيح» من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث. بمعنى أنه، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي، حرصاً منه على «المنهج»،قد أفرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الإسلام، حتى أن «القليل جداً» من «الأدب

الجاهلي الصحيح» أصبح عنده «لا يمثل شيئاً، ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي» (ص 65)، ثم اطلق حكمه القاطع بأن «الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب إليه»، بل «على القرآن من ناحية، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى» (ص 65)، وإنه «لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله» (ص 67). إن احكاماً اطلاقية كهذه مما ترفضه «مناهج البحث العلمي الصحيح»، لأنها ترفض، مبدئياً، كل حكم مطلق لا يقوم البرهان الواقعي اليقيني على صحة اطلاقه، في حين أن كتاب «في الأدب الجاهلي» لم يستطع تقديم مثل هذا البرهان. هذا **أولاً**. وأما **ثانياً**، فإنه رغم موافقتنا طه حسين على أن الكثير من الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه، وأن بعضه منحول بالفعل، ورغم موافقتنا إياه أيضاً على معظم الأسباب التي استند إليها الشك أو الحكم بالنحل، لا يمكن موافقته ـ مع ذلك ـ على افراغ هذا الشعر المشكوك فيه أو المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الاسلام. بل يمكن القول أن هذا النوع الأخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافاً جوهرياً عن القيمة التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه. ذلك يرجع إلى اعتبارين ليس لمنهج البحث العلمي أن يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظاهرات الأدبية: **أولهما**، أن الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الاسلام، ليس بالفارق الذي يمكن أن يحدث تغييراً ذا شأن في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي، لارتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الآخر، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين، زمنياً واجتماعياً، أم ما يتعلق منها بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما. ولنا أن نرجع في اثبات ذلك إلى طه حسين نفسه بما يقرره ـ مخطئاً أم مصيباً ـ من أنه لا يعرف «أمة من الأمم استمسكت

بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والأخطل والراعي الخ...»[1]. واعتبار الثاني، إن شروط وضع الشعر في العصر الإسلامي منسوباً إلى الجاهلية، هي ذاتها تقتضي ـ بداهة ـ أن يجري هذا الشعر المنحول، شكلاً ومضموناً، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية. والا كان وضع هذا الشعر مجانياً وعبثياً، في حين أن طه حسين خصص خمساً وخمسين صفحة من كتابه[2] لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها، التي دعت الاسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين. فلكي ينسجم الوضع مع أغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري ان ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم من شعر أو نثر، أي أن يأتي الشعر المنحول متشابهاً، إلى أقصى حد ممكن، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية: لغة وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً ووصفاً وتصويراً. وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعاً، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثل هذه الخصائص وإجادة صياغتها شعراً جاهلي الصورة و«الهوية» حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الإسلامي ما أمكن ذلك. ولقد كانت هذه الشروط كلها، أو معظمها، متوافرة لدى الواضعين الاسلاميين، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين. يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف، كمثل ما ذكره عن راوية الكوفة، المفضل الضبي من أنه قال عن حمّاد الراوية إنه «قد أفسد الشعر افساداً لا يصلح بعده أبداً. فلما سئل عن سبب ذلك: ألحن أم خطأ؟، قال: ليته كان كذلك، فان أهل العلم يردون من اخطأ إلى الصواب. ولكنه ـ أي حماد ـ رجل عالم بلغات العرب ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه إلى

(1) في الأدب الجاهلي، ص 71 (إشارة التأكيد هنا من وضعنا).
(2) المصدر السابق، ص 113 ـ 168.

الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد، واين ذلك؟؟»[1].

إن هذه السمات التي تحدد طريقة حماد في وضع الشعر وتحدد صفة حماد نفسه كعالم بلغات العرب، هي في الغالب سمات معظم واضعي الشعر الجاهلي المنحول وسمات طرائقهم في الوضع، خلال عصر التدوين والتأليف. فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد للشعر الموضوع (المنحول) وفقاً لهذه السمات أن يكون حاملاً أبرز خصائص الشعر الجاهلي ومميزاته ودلالاته التاريخية، والا كان الوضع عملاً لاغياً سواء من حيث آليته الفنية أم من حيث هدفه الديني أو السياسي أو اللغوي أو التاريخي. وبذلك يبطل القول عن حماد الرواية مثلاً انه «لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل، ويدخله في شعره»، ويبطل القول عن عمله وعمل امثاله من واضعي هذا الشعر إنه ينتج اختلاطاً في أشعار القدماء (الجاهليين) بحيث «لا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد».

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين إلى تلك الأحكام القاطعة، كحكمه بأن «الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء»، وأنها «اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»، وأن «ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح (...) لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي»، وأن الأشعار التي تنسب «إلى امرىء القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين (...) لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء...»[2].

إن المنهج التاريخي العلمي يقضي إذن أن ننظر إلى الشعر الجاهلي، الصحيح منه والمنحول معاً، كمادة تاريخية حية لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي في مرحلتيه المتداخلتين: مرحلة

---

(1) المصدر نفسه، ص 169 ـ 170 (يراجع حديث الضبي في الأغاني ـ طبعة بولاق، جـ5/ ص 172).

(2) أيضاً، ص 65، 67.

الجاهلية القريبة من الاسلام، ومرحلة الاسلام القريبة من سابقتها في الجاهلية. وهذا الموقف من الشعر الذي عرفناه حتى الآن باسم الشعر الجاهلي، يعني في منطق بحثنا هنا ان نستطلع كل الدلالات التاريخية التي تتضح بها نصوصه، وهي دلالات متنوعة قدر تنوع الواقع الاجتماعي نفسه الذي تشير إليه.

الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي

لقد فطن العرب القدامى، بعفوية، إلى طبيعة هذه الدلالات في الشعر الجاهلي، إذ قالوا إن «الشعر ديوان العرب». فكأنهم يعنون أنه الجامع لتاريخ العرب، كما توحي كلمة الديوان[1]. و«الشعر» في مثل قولهم هذا، إنما هو شعر الجاهلية. فقد كان هو وحده، بين الشعر العربي كله، يستغني عندهم عن الوصف المحدد لزمنه التاريخي، وكان هو وحده المستحق في نظرهم أن يكون ديوان العرب. كما أن كلمة «العرب» هنا تنصرف عفوياً عندهم إلى عرب الجاهلية، جرياً على نسقهم في مثل: «أيام العرب»، و«أسواق العرب» و«كلام العرب» الخ..

أما ما نعنيه بالدلالات التاريخية للشعر الجاهلي، فهو ما يحمله هذا الشعر من المضامين المعبرة، في إطار اللغة الشعرية لتلك المرحلة، عن الكثير من الخصائص التاريخية التي تميز مجتمع عرب الجاهلية من المجتمع العربي في عصور ما بعد الاسلام، سواء من هذه الخصائص ما يتعلق بالواقع الاجتماعي أم ما يتعلق بالوعي الاجتماعي. أي أن الذي يعنينا من دلالات الشعر الجاهلي، في هذا البحث، هو ما تتضمنه تلك الدلالات من أبعاد يحددها اثنان: البعد الاجتماعي، والبعد المعرفي.

أ ـ البعد الاجتماعي

يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلي بمقياس مرحلته التاريخية. وهو ـ

(1) الديوان: لغة، مجمع الصحف. وفي مصطلح صدر الاسلام، هو الكتاب يكتب فيه أهل الجند وأهل العطية وسواهم.

لذلك ـ يعد أدنى تطوراً من الشعر العربي في العصور العربية ـ الاسلامية المتقدمة (العصر الرابع الهجري مثلاً). فالشعر الجاهلي إذن، وهو في مستوى تطوره ذاك، كشأن كل فن شعري في مثل هذا المستوى، إنما يعكس واقعه الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية، لأنه في مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشعر من كونه صيغة معينة لحكاية الواقع إلى كونه خلقاً لواقع جديد فني. من هنا نجد الواقع الاجتماعي للعصر الجاهلي متمثلاً في شعر هذا العصر، أو المنسوب إلى هذا العصر، تمثلاً تفصيلياً بحيث يستطيع الباحث المعاصر الوصول، دون جهد، إلى نهاية المسافة بين الحالة الشعرية والواقعة الاجتماعية، أو الحقيقة الاجتماعية. ذلك لأن هذه المسافة قصيرة ويسيرة ومباشرة. ولعل هذه السمة التاريخية للشعر الجاهلي تصلح ان تكون الأساس الواقعي لتلك المقولة المأثورة عن العرب القدامى من أن «الشعر ديوان العرب». والظاهرة الشعرية الملازمة لتلك السمة التاريخية هي سيطرة العلاقة الاجتماعية ـ القبلية على الآلية الداخلية للشعر الجاهلي سيطرة مطلقة، بحيث لا تبدو علاقته مع «ذات» الشاعر الا كمظهر تكويني لتلك العلاقة المسيطرة. لهذا سقطت الحدود، داخل هذا الشعر، بين ما هو صوت الشاعر في القبيلة وما هو صوت القبيلة في الشاعر.. سقطت الحدود بين شعر الحب وشعر الحرب مثلاً: ولقد ذكرتك والرماح نواهل/مني وبيض الهند تقطر من دمي/ فوددت تقبيل السيوف لأنها/ لمعت كبارق ثغرك المتبسم ـ عنترة)، أو بين شعر الحب وشعر الفخر أو الحماسة أو المديح أو الرثاء أو أي «صنف» آخر مما صنفوا به شعر الجاهلية (اقرأ المنخَّل بن عامر اليشكري ـ قصيدته: إن كنت عاذلتي فسيري/ نحو العراق ولا تحوري). من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية. ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله، هو أنه «شعر القبيلة العربية قبل الاسلام».

فهل تفرد شعر **الصعاليك** بميزة تخرجه من دائرة هذا العنوان؟

لقد تميز، فعلاً، شعر الصعاليك بمفارقة يصح القول بأنها من أبرز الدلالات التاريخية التي يحملها الشعر الجاهلي. فهذا ـ أي شعر الصعاليك ـ مسكون في وقت واحد بكل مقومات «شعر القبيلة العربية قبل الاسلام»

من وجه، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه آخر. . لكن المفارقة هنا لا تبلغ حد التعارض أو التناقض بين الوجهين. فالصعاليك لم يقولوا شعرهم خارج العلاقات اللغوية ـ الفنية لشعر القبيلة العربية في جاهليتها ولا خارج العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية لذلك العصر، ولكن قالوه في حالة لهم هي شكل من التعبير السلوكي عن بداية التفكك التاريخي لمجمل تلك العلاقات، فكان شعرهم إذن شكلاً من الوعي الأولي العفوي لتلك الظاهرة التاريخية، أي ظاهرة الاهتزاز والتخلخل التي كانت قد بدأت تهز وتخلخل الأساس المادي للعلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية آنذاك.

إن أشكال التمايز الاجتماعي في القبيلة بين فئة في موقع الرئيس وفئة في موقع المرؤوس، وتأثير هذه الأشكال في ابراز التمايز المادي وما ينتج عنه من اضطهاد وشقاء تعانيهما فئة من فئة أخرى ـ إن ذلك هو بدء ظاهرة التفكك والتخلخل، وهو المصدر الأول لظاهرة الصعلكة والصعاليك في الجاهلية، وهو ـ إذن ـ الأساس الاجتماعي الذي أوجد في شعر صعاليك الجاهلية تلك **المفارقة**، أو تلك الميزة المتفرد بها في الشعر العربي الجاهلي، نعني بها ميزة الرفض، أي رفض العلاقات الاجتماعية القبلية في مرحلة تفسخها، وذلك يتضمن رفض السيطرة المطلقة لهذه العلاقات نفسها على «ذاتية» الشاعر، أي سيطرة «جماعية» القبيلة على «فردية» الشاعر إلى حد الاحباط الكلي لهذه الفردية.

عروة بن الورد، أحد شعراء الصعاليك هؤلاء، وضع المسألة بصراحتها وبأبعادها السافرة، إذ قارن نموذجاً من الصعاليك بنموذج آخر ضمن تلك العلاقات ذاتها، معلناً سخطه على احدهما لخنوعه وقناعته بالظروف السائدة الساحقة له، ومعرباً عن مسرته بالنموذج الآخر لشموخه ورفضه تلك الظروف ولاستشعاره القوة الذاتية بتخطي العوائق الكابحة لطموحه.

1 ـ عن النموذج الأول يقول عروة:

لحى الله صعلوكاً إذا جن ليله/ مضى في المشاش، الفا كل مجزر/ (2)

(2) يلعن الصعلوك الذي يقضي ليله مصاً للعظام في المسالخ.

يعد الغنى من دهره كل ليلة/ أصاب قراها من صديق ميسر/[1] ـ قليل التماس المال الا لنفسه/ إذا هو أضحى كالعريش المجوّر[2]/ ينام عشاء ثم يصبح قاعدا/ يحث الحصى عن جنبه المتعفر[3]/ يعين نساء الحي ما يستعنه ـ فيضحي طليحا كالبعير المحسر.

2 ـ وعن النموذج الثاني يقول:

ولله صعلوك صفيحة وجهه ـ كضوء شهاب القابس المتنور (أ) ـ مطلاً على اعدائه يزجرونه ـ بساحتهم زجر المنيح المشهر (ب)/ وان بعدوا لا يأمنون اقترابه/ تشوف أهل الغائب المتنظر(جـ)/ فذلك إنْ يلق المنية يلقها/ حميدا وإنْ يستغن يوما فأجدر (د)[4].

لكن هذا التفرد المتميز به شعر صعاليك الجاهلية، لا يتخطى السمة المشتركة لكل الشعر الجاهلي. نعني بها كون الدلالة التاريخية بمختلف أبعادها ـ ولا سيما البعد الاجتماعي ـ هي المسيطرة في الشعر الجاهلي على سائر العناصر المكونة لواقعه الشعري. حتى قيمه الفنية ذاتها، إذا افرغناها من هذه الدلالة، تصبح عبثاً عليه وعبثاً على الشعر العربي كله في عصوره العربية ـ الاسلامية. من هنا لا يستطيع البحث العلمي استكمال جوانب الرؤية للعصر الجاهلي دون قراءة هذا العصر في الشعر الجاهلي نفسه قراءة مستقصية تستوعب كل نصوصه المدونة.

---

(1) ويرى الغنى في ان ينال شبعه ذات ليلة لدى صديق انتجب غنمه فأيسر.

(2) وهو إذا شبع القى نفسه مسترخياً كما تنهار خيمة كانت قائمة.

(3) وفي العشية ينام على الحصى لا يبالي قساوة مضجعه وفي الصباح ينفض الحمى عن جنبه قانعاً وخانعاً.

(4) ودأبه إعانة من يستعين به نساء الحي حتى يصبح شديد التعب كالبعير المتعب. يطل على اعدائه غازياً يصبحون متشائمين ليقينهم انه منتصر عليهم. (جـ) وهم مهما بعدوا عنه يأمنون اقترابه، فهم دائماً في توقع مفاجأة منه كما يتوقع أهل الغائب عودة غائبهم. (د) مثل هذا الصعلوك ان مات فهو يموت حميداً، وان صار غنياً فهو جدير بالغنى.

ب ـ البعد المعرفي

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبىء بمستوى وعي أهل الجاهلية، أي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم. فالشعر الجاهلي، بالإضافة إلى كونه، من حيث هو شعر، يمثل شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، وكونه ـ لذلك ـ يمثل مستوى معيناً لتطور هذا الوعي في مجال التعبير الفني، أي بالإضافة إلى دلالته الفنية بحد ذاتها على احد مستويات الوعي الجاهلي، يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى أشكال الوعي الأخرى لدى الجاهليين، وأبرزها الشكل الديني الذي هو، بجوهره، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم.

إن نصوص الشعر الجاهلي حافلة بهذه العلامات والشواهد التي نستطيع الركون إليها في استقصاء مظاهر الوعي الديني واتجاهات هذا الوعي ومستوى تطوره في مرحلة الجاهلية المتصلة بمرحلة الاسلام. فإذا نحن قرأنا لشاعر جاهلي هذا البيت مثلاً: «وسار بنا يغوث الى مراد/ فناحزناهم قبل الصباح»[1]، كان ذلك علامة على أن أهل الجاهلية، إذ كانوا يعبدون الأصنام ـ ويغوث احد أصنامهم المعروفة ـ كانوا يتصورون القدرة الخارقة لهذه الأصنام وأنها تمنح عابديها النصر على اعدائهم في الحروب. وحين نقرأ أيضاً للشاعر المتلمس قوله: «حنت قلوصي بها والليل مطّرق/ بعد الهدوء وشاقتها النواقيس»[2]، نجد في هذا القول حضوراً للمسيحية في عالم الجاهليين، وهو حضور تدل عليه في الشعر الجاهلي شواهد كثيرة شائعة في روايات الاخباريين القدامى وفي مؤلفات المحدثين من مؤرخي الأدب العربي والشعر خصوصاً[3]. وكذلك شأن الديانة اليهودية من حيث دلالات الشعر الجاهلي على حضورها في عالم أهل الجاهلية العربية[4].

---

(1) ياقوت، معجم البلدان، جـ8، ص 511
(2) ديوان المتلمس، طبعة لايبزغ 1903، ص 178.
(3) راجع «شعراء النصرانية» للأب لويس شيخو.
(4) راجع جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ6، ص35 ـ 46.

إنَّ النظر بمنهجية تاريخية إلى حضور الوعي الديني في شعر الجاهليين، بأشكاله الوثنية والتوحيدية، لابد أن يؤدي بالباحث إلى لحاظ أن هذا الشعر يعكس تطوراً كان يتجه بذلك الوعي نحو فكرة التوحيد الإلّهية، كتعبير غير مباشر عن اتجاه في حركة تطور الواقع الاجتماعي لسكان شبه الجزيرة العربية، أو قسمها الشمالي بالأقل، خلال القرن السادس الميلادي، نحو الخروج من أطر الوحدات القبلية المتعددة ذات الوجودات المنفرد بعضها عن بعض والمتصارعة بدوافع وعوامل عشائرية بدائية. أي أن حركة التطور هذه كانت تتجه حينذاك نحو هدم أطر التعددية الانقسامية بعد أن دخلت إلى هذه الأطر عوامل اقتصادية ـ اجتماعية تقضي بتفجير العلاقات الضيقة القائمة على أساس القبيلة المغلقة. فقد كان تيار التوسع في التعامل التجاري والنقدي يجري داخل شبه الجزيرة بشكل جارف ويوجه مختلف مجاري التعامل هذا نحو مصب مركزي تتوحد فيه كلها، هو الزعامة القرشية المتمثلة بأركان «دار الندوة» في مكة بالحجاز. إن هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي نحو التوحد، كان لا بد أن يجد تعبيراً عنه، بوجه ما، في وعي سكان شبه الجزيرة. وقد وجد ـ بالفعل ـ هذا التعبير في مجاليه: مجال الوعي الشعري بخصوصيته، ومجال الوعي الديني بشموليته. أما الأول فقد تمثل بجلاء في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجر الرفضي ضد العلاقات القبلية. وأما الثاني ـ أي مجال الوعي الديني ـ فقد بدأ يتمثل بتيار الحنفاء الذي كان ظهوره ايذاناً بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية، لما كان يدعو إليه تيار الحنفاء من عبادة الاله الواحد، ورفض التعبد للأصنام والأوثان. وقد كان الشعر الجاهلي نفسه الأداة الاعلامية والمعرفية الأولى لابراز دعوة الحنفاء التوحيدية التي كانت بداية الارهاص الفعلي بولادة الواقع الاجتماعي العربي الجديد والوعي الاجتماعي العربي الجديد، أي ولادة دعوة الاسلام.

لقد حمل الشعر الجاهلي دعوة الحنفاء في شعر بعض ممثلي هذا التيار التوحيدي، أمثال: قيس بن ساعدة الايادي، وأمية بن أبي الصلت، وزيد بن

عمرو بن نفيل، وسويد بن عامر المصطلقي، وغيرهم. ففي احدى الفقرات الشعرية المنسوبة إلى أميَّة يقول عن الدعوة الحنيفية:

«كل دين يوم القيامة عند الله ـ الا دين الحنيفة ـ زور»(1).

ويقول زيد بن نفيل، في قصيدة منسوبة إليه:

«أربــاً واحــداً أم ألــف رب   اديــن إذا تــقــســمــت الأمــور»
«عـزلـت الـلات والـعـزى جـمـيـعـاً   كـذلـك يـفـعـل الـجـلـد الـصـبـور»(2)

فهنا موقف تتجلى فيه فكرة التوحيد بطريقة الرفض للتعددية بمظهرها الديني، وهو الموقف الأكثر تحديداً لمفهوم الحنيفية، لأنه الأكثر انطباقاً على الحقيقة التاريخية. نعني حقيقة كون ظاهرة الحنفاء جاءت حينذاك تعبيراً عن التطور في الواقع الاجتماعي بالاندفاع نحو علاقات جديدة ليس أساسها الانقسام القبلي، بل التمايز الاجتماعي. إن هذا المنحى الذي كان يتخذ مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلي، كان عاملاً مؤثراً في نشوء أساس لتطور الوعي الاجتماعي نحو فكرة التوحيد التي كان ظهور الاسلام، في ما بعد، تحقيقاً لمضمونها التاريخي اجتماعياً وفكرياً وايديولوجياً.

ثالثاً ـ معلم الأمثال

للامثال هنا دورها الكاشف أيضاً، من حيث كونها معلماً تاريخياً من ثقافة الجاهلية العربية. فان ثقافة كهذه درجة تطورها لا تتجاوز بها مرحلة الثقافة المحكية، أي مرحلة التعايش المباشر لحياة الناس اليومية والتعبير الشفهي غير المدون عن هذا التعايش، هي ثقافة تجد في الأمثال أبسط أشكالها وأيسر أدواتها للشمولية والسيرورة. فان الأمثال، في مثل هذا الشرط التاريخي، تجمع بين ميزتين متفاعلتين: هي ـ من جهة أولى ـ تعبير مكثف عن حادثة منفردة أو حالة جزئية، وهي ـ من جهة ثانية ـ تحويل للعبارة الواقعية إلى رمز، وتحويل للحادثة والحالة من واقعهما المنفرد والجزئي إلى دائرة العام والكلي. وعبر هاتين الميزتين تحمل الأمثال

---

(1) الأغاني، جـ4، ص 122 (طبعة دار الكتب المصرية).

(2) الألوسي، بلوغ الأرب، جـ2، ص 249، والسيرة لابن هشام، ص 145.

علامات ودلالات تاريخية على الكثير من التفاصيل عن نوعية الحياة الاجتماعية بمختلف مظاهرها وعن نوعية الوعي الاجتماعي بمختلف أشكاله.

إن أمثال الجاهلية العربية المتصلة بالاسلام، تتضمن كل ذلك بالطبع، فهي إلى جانب كونها تعبر عن نظرة الجاهليين إلى أشياء حياتهم اليومية والعادية الملموسة وإلى الأحداث الجارية في هذه الحياة، تعبر كذلك عن نظرتهم إلى المعاني والقضايا والمشكلات البشرية بالمستوى النسبي تاريخياً لهذه النظرة. ففي هذه الأمثال نجد بالفعل حياة الجاهليين وملاحظاتهم الذهنية عن شؤون التعامل بين الناس في مختلف مجالات النشاط البشري المتوافرة لديهم، وعن الموازين الأخلاقية عندهم والحالات العاطفية وعلاقات التحالف والولاء والتخاصم، وعن أشكال شتى من تجارب هؤلاء الناس مع واقع حياتهم وظروف عيشهم. لكن المحتوى الثقافي الذي يعنينا هنا بالأخص هو ما ينقل إلينا نوعية المعارف عن الطبيعة والمجتمع والفكر لدى الجاهليين، أي ما يصلح ان يجعل من هذه الأمثال معلماً ثقافياً بوجه ما. إننا في هذا المجال نقع من أمثال الجاهلية على وفر من الدلالات المعرفية، شرط أن نأخذ هذه الدلالات مرتبطة بإطارها التاريخي، أي أن نزن قيمتها المعرفية بميزان المستوى التطوري لمجتمع شبه الجزيرة حينذاك. فعلى هذا القياس نقرأ معارفهم الكونية والاجتماعية والطبيعية حين نقرأ، مثلاً، قولهم: «ابقى من النسرين»[1]، «إياكم وخضراء الدمن»[*][2]،

(1) يقصدون نجمين ثابتين كانوا يسمون أحدهما بالنسر الطائر والآخر بالنسر الواقع، يتخذون من ثباتهما مثلاً على البقاء والخلود. فهنا إذن شكل من المعرفة المتعلقة بالظواهر الفلكية.

(*) هناك من ينسب هذا القول إلى عصر الإسلام.* (الناشر).

(2) خضراء الدمن: من معاني الدمنة (المزبلة) وخضرة الدمنة ما ينبت فيها من العشب بخصوبة وبنضارة. فخضراء الدمن جمال ظاهر يخفي قذارة المنبت. والمثل إذن يعني التحذير عن الانخداع بالظاهر الحسن عن الباطن السيء. فهنا معرفة نباتية وتعميم لهذه المعرفة على شكل قاعدة اجتماعية.

* هناك من ينسب هذا القول للرسول تحديداً وللإمام علي ويقال ان المقصود بخضراء الدمن هو المرأة الحسناء والسيئة المنشأ والأخلاق.

و«امرعت العجزاء»[1]، . و«مثل النعامة، لا طير ولا جمل»[2] و«بيتي يبخل لا أنا»[3].

و«الخلة تدعو إلى السلة»[4] و«القتل انقى للقتل»[5]، و«الخاذل أخو القاتل»[6]، و«ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة»[7] الخ. .

وينبغي أن نضيف إلى نماذج هذا الصنف من الأمثال ذات الدلالات الثقافية المحدودة، نماذج لصنف آخر يحمل دلالات أرقى من تلك في الحقل الثقافي. هو صنف الأمثال المعبرة عن مدلولاتها بطريقة المجاز الفني، أي بنحو من التطور الجمالي، كما في الأمثال الآتية: «ركب جناحي النعمة» تعبيراً عن السرعة، و«فلان كراكب اثنين» تعبيراً عن التردد، و«لو ذات سوار لطمتني»[8] تعبيراً عن أن الضربة أو الإهانة جاءته ممن هو أدنى مكانة، و«جاء بقرني حمار» تعبيراً عن ادعاء المستحيل، أي كذب الادعاء،

---

(1) العجزاء هنا: تلة مرتفعة من الرمل تعجز عن الأنبات. والمثل يقال حين يحصل الخير ممن لا يتوقع منه الخير، كما لا يتوقع الامراع (الاخصاب) من «العجزاء».

(2) النعامة: «طائر من فصيلة النعاميات». وهذا المثل يقال عمن لا يتميز بلون أو موقف أو رأي خاص.

(3) هذا المثل يعني ان البخل لا يأتي من طبيعة المرء، بل يأتي من ضيق ذات اليد. وهذه نظرة اجتماعية.

(4) الخلة: الحاجة والفقر. والسلة: السرقة الخفية. فالمثل يقول إذن ان السرقة نتاج الفقر. وهنا أيضاً نظرة متقدمة في تحليل بعض المشكلات الاجتماعية.

(5) هذا المثل يضع قاعدة تشريعية بشأن العقوبات هي نفسها القاعدة التي عبر عنها القرآن الكريم فيما بعد بالآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب». وأما المثل الجاهلي فيقول ان قتل الجناة قصاصاً هو الوسيلة لاستبعاد جرائم القتل عن المجتمع.

(6) وهذا المثل شبيه بسابقه من حيث أنه أساس لقاعدة تشريعية تقول ان من يخذل إنساناً فيؤدي به الخذلان إلى الموت هو والقاتل سواء، أي هو شريك في القتل.

(7) يعبر هذا المثل عن ان التشابه بين الأشياء في بعض ظواهرها لا يعني التوافق في سائر خصائصها. إن ادراك منطق هذا المثل لذو دلالة معرفية هامة.

(8) كتب الأدب العربي تنسب هذا القول إلى حاتم الطائي وإنه قاله وهو أسير في بني عنزة مكان الأسير الذي فداه بنفسه. فقد لطمته أمه (عبدة) ولم تكن الأماء تلبس الحلى عندهم.

و«بطني عطّري، وسائري ذري» تعبيراً عن حاجته إلى الطعام لا إلى العطر، و«صرح المخض عن الزبد» تعبيراً عن أن التجربة ميزت الصحيح من الزائف، أي كشفت عن الحقيقة، و«سبق سيله مطره» تعبيراً عمن فعله «السيل) يسبق تهديده (المطر)، و«اضطره السيل إلى العطش» يقال لمن أصابه الضيق من السعة، أو جاءه الشر من الخير الخ..

غير أن الاشكالية التي تثار في موضوع الشعر الجاهلي من حيث صحة نسبته إلى الجاهلية، تثار هنا كذلك من حيث كون الأمثال العربية قد اختلط الجاهلي منها بالاسلامي ونسب الكثير منها إلى الجاهلية في مرحلة التدوين، أي في العهد الاسلامي. وربما كانت الدوافع التي يذكرونها كأسباب لوضع الشعر في الاسلام وحمله على الجاهلية، هي نفسها الدوافع لوضعهم الأمثال وحملها على الجاهلية. إن هذه الأشكالية واردة هنا ولا مفر منها. ولكن، هناك إمارات يمكن الاستئناس بها في ترجيح صحة نسبة بعض الأمثال إلى الجاهلية، كالأمثال التي استشهدنا بها منذ قليل. بعض هذه الامارات يتصل بلغة المثل، وبعضها يتصل بمنحى اسلوبه التعبيري، وبعضها يتصل بالواقعة التاريخية التي استدعت صدور المثل. ولا نرى حاجة إلى المحاكمة التفصيلية لهذه المسألة هنا.

رابعاً ـ معلم المواسم الأدبية

على أنه ينبغي أن نتذكر هنا أن العرب، في زمن الجاهلية، لم يكونوا يعيشون في شبه الجزيرة وحدها، فقد كانت لهم مجالات ومراكز للعيش والتعامل مع الحياة والأمم الأخرى في البلدان المجاورة لشبه الجزيرة، كبلدان ما بين النهرين وسورية وفلسطين ومصر الشرقية. لذلك اختلفت مستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي في بلاد العرب، فاختلفت بذلك مستويات التطور الفكري طبعاً. بل كان الاختلاف في هذه المستويات يتجلى كذلك حتى بين مراكز التجمعات البشرية الرئيسة في داخل شبه الجزيرة نفسها، مثل مكة والمدينة (يثرب) والطائف في الشمال، وصنعاء وسائر الحواضر اليمنية ومراكزها الخصبة في الجنوب. وربما صح القول أن

التجمع المكي كان يتفرّد، في ذلك العهد، بخصائص متميزة تحمل مظاهر للتطور الاقتصادي والاجتماعي أعلى مما عرفته سائر أراضي شبه الجزيرة. ذلك بفضل كون التجمع المكي قد استخلص لنفسه مختلف الزعامات القبلية العليا، بحيث استطاع ان يحتكر رعاية شؤون الكعبة التي تجتمع فيها التعبيرات الدينية الوثنية متمثلة بأشكال من الأصنام والأوثان البدائية تنتمي، من حيث تعبيرها الديني، إلى مختلف القبائل الأكثر قوة والأكثر ارتباطاً بنشاط الحركة التجارية يومئذ على طريق القوافل الكبرى بين طرفي الجزيرة: الشمالي والجنوبي بالأخص. لقد كانت هذه الزعامات المكية تتخذ من رعايتها الدينية لشؤون الكعبة ولمواسم الحج في الأشهر الحرم، وسيلة لإقامة الأسواق التجارية في مكة، ولاحتكارها شؤون التجارة الداخلية والخارجية، ولمركزة اريستقراطيتها باسم الحفاظ على الطقوس المتعلقة بمقام الكعبة وأداء الخدمات المتنوعة لوفود الحجاج، وهي خدمات تشمل حتى الأدب نفسه الذي كان أعلى أشكال الوعي في الجاهلية. فان مواسم الحج الدينية كانت بواقعها العملي مواسم تجارية، وكانت في الوقت نفسه مواسم لإنشاد الشعر، ولا سيما موسم سوق عكاظ[1] حيث يقام ما يشبه المباراة بين الشعراء والخطباء، وكان الشاعر الذي تنال قصيدته الرضا والاعجاب لدى الوفود يصبح نجم الموسم، وإذا كان خامل الذكر انفتح له باب الشهرة على كل مسافة شبه الجزيرة ثم على التاريخ. هذا التقليد الأدبي كان حافزاً للشعراء ان يطيلوا التأمل في اخراج قصائدهم بالمستوى الجدير بأن يكون

---

(1) عكاظ مكان بين الطائف ونخلة على طريق مكة. كان عرب الجاهلية إذا اقترب موسم الحج يقصدون إلى هذا المكان فيقيمون فيه السوق من أول شهر ذي القعدة حتى العشرين منه ثم ينتقلون إلى ذي المجنة حيث تقام سوق أخرى، ومنها إلى ذي المجاز حيث السوق الثالثة. وفي الثامن من شهر ذي الحجة يبدأ زحف الحجيج إلى مكة. تتميز سوق عكاظ بأن قاصديها يأتون من كل أنحاء شبه الجزيرة وأطرافها لتعاطي التجارة وتبادل الأسرى أو فداء الأسرى ولعقد مجالس التفاخر القبلي. ويأتي إنشاد الشعر في سياق هذا التفاخر غالباً (راجع الأغاني، الجزء الثاني. ومعجم البلدان لياقوت الحموي، مادة عكاظ، وغيرها من المصادر والمراجع).

موضع منافسة ومفاخرة في موسم المنافسة والمفاخرة هذا. كما أن هذا التقليد كان عاملاً في خلق تقاليد وقواعد للنقد الأدبي وتطويره، أي خلق شكل آخر متطور من أشكال الوعي الجمالي والفكري في المجتمع الجاهلي، لأن مناشدة الشعر كانت تقترن بممارسات نقدية بالفعل، فقد جرى تقليدهم على أن يكون بين الوفود، وهي تصغي إلى الشعراء، من يشهدون له بقدرة الحكم في قيم الفن الشعري[1]، فيسمعون إلى حكمه بعد الانشاد، ثم يكون هذا الحكم أساساً لشهرة الشاعر ولسيرورة شعره وللمناقشات النقدية ـ إذا صح التعبير ـ في كل شعر الموسم وفي نقد الحكم ذاته.

خامساً ـ معلم الخطابة والكهانة

والخطابة في الجاهلية، كالشعر، تمثل ظاهرة فكرية وفنية ودينية في وقت واحد، كما تحمل الدلالات التاريخية ذاتها التي يحملها شعر الجاهلية. وقد كان للخطيب الجاهلي، كما للشاعر الجاهلي، وظيفة الناطق باسم قومه (قبيلته)، أي وظيفة المقاتل أو المفاخر أو المدافع عن قيم القبيلة ومواقفها وعلاقاتها السائدة. غير أن فريقاً من خطباء الجاهلية في مرحلتها الأخيرة اتخذ منحى كمنحى الكهّان في استخدام الخطابة طريقة للوعظ وإثارة التأمل في المسائل الكونية والاجتماعية والأخلاقية. لذا كان الغالب في خطبهم اعتماد العبارات القصار ذات الوقع السريع الإثارة بنبرتها البلاغية المشدودة إلى نهايات مسجعة متوازنة، وبكثافتها التعبيرية المشحونة بكل ما لدى الخطيب من قدرة على إحداث الصدمة العاجلة في أجهزة السمع والذهن معاً. ولعل أظهر النماذج لهذا النوع من خطب الجاهلية ما ينسبونه إلى قس بن ساعدة الايادي من مثل خطبته الشهيرة التي نقل عن النبي أنه سمعها، قبل ظهور الدعوة الإسلامية، من قس وهو يقولها في سوق عكاظ من على ظهر «جمل أحمر»، مبتدئاً هكذا: «أيها الناس اجتمعوا، فاسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت». ثم قائلاً:

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، القاهرة 1332هـ، جـ1، ص 168.

«آيات محكمات: مطر ونبات، وآباء وأمهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع. وليل داج، وسماء ذات أبراج، مالي أرى الناس يموتون ولا يرجعون: ارضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا؟».

«قال عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن غزوهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عدوهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم. فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر..»[1].

هذا القول لعمرو بن العلاء لا يصف الحقيقة التاريخية إذ يصف التراتب الزمني بين الشعر والخطابة على النحو الذي تصوره. فإنه ليس صحيحاً ان حاجة الجاهليين إلى الشعر في زمن تختلف عن حاجتهم إلى الخطابة في الزمن نفسه، لأن كلاً من الشعر والخطابة كان يؤدي الوظيفة الاجتماعية نفسها في الزمن السابق الذي يتحدث عنه، أي حتى ذلك الزمن الذي كان الشعر فيه «يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم و... الخ» كان هو نفسه ذلك الزمن الذي تفعل فيه الخطابة الفعل ذاته. إن الحدود الفنية الفاصلة بين الشعر والخطابة لم تكن قائمة في فترة الجاهلية البعيدة عن فترة ظهور الاسلام، فالحدود إذن بينهما من حيث الوظيفة الاجتماعية لم تكن قائمة كذلك بالطبع. هناك فرق وظيفي بين الشعر والخطابة دون شك. لكن، متى يكون هذا الفرق؟ إنما يكون في مرحلة يصبح فيها القول الشعري فناً يختلف عن فن القول الخطابي لا بالتشكيل البياني بذاته، بل بالقوانين الداخلية التي تحكم كلاً من التشكيل الشعري والتشكيل الخطابي. وهذه المرحلة متقدمة بالنسبة لمرحلة الجاهلية العربية في الفترة البعيدة عن فترة ظهور الاسلام. أي أن هذا الفارق بين قوانين العملية الشعرية وقوانين القول

(1) المصدر السابق، ص 136.

الخطابي لا يكون الا نتيجة مرحلة من التطور الاجتماعي والتطور المعرفي تتحدد فيها الفواصل بين فن ـ كالشعر ـ يعتمد البواعث الذاتية والتحسّس الجمالي والأشكال الايحائية للتعبير، وبين فن آخر ـ كالخطابة ـ يعتمد البواعث الفكرية الموضوعية والاتساق المنطقي والأشكال التعبيرية ذات الدلالات الصريحة نسبياً.

لكن هذا كله لا يعني، في منظورنا، أن قول عمرو بن العلاء يخلو كلياً من الحقيقة التاريخية. فإذا نحن أخذنا من هذا القول بدلالته غير النَّصية المباشرة، وجدنا في هذه الدلالة تعبيراً ضمنياً عن اتجاه التطور الذي بدأت تبرز مظاهره وآثاره في المعالم الثقافية للفترة المقاربة لظهور الاسلام. أعني اتجاه تطور البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية لمجتمع شبه الجزيرة، أي الاتجاه نحو قيام علاقات اجتماعية تنفي الأساس القبلي الصرف لتناقضات المجتمع وصراعاته ومؤسساته.

ففي مجرى حركة هذا الاتجاه كان يحدث التخلخل حتى في العلاقة بين الشعر والخطابة. إن ظاهرة التخلخل في هذه العلاقة هي التي تراءت لعمرو بن العلاء بصورة أنه قد «كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس». لكن هذه الصورة ليست هي التي تحدد الظاهرة، وإنما هي الشكل الوهمي لها في وعي القدماء. إن حقيقة الظاهرة تكمن في أن الشعر الجاهلي أخذ، في فترة التخلخل العام لمجمل العلاقات القبلية السائدة، يتجه نحو الوجود «الشخصي» للشاعر، أو نحو التناقض بين «شخصية» الشاعر وسيطرة العلاقات القبلية على هذه الشخصية. ولم يكن شعر صعاليك الجاهلية سوى شكل من التعبير عن بداية لفعل هذا التناقض. وفي الوقت نفسه كانت ظاهرة التخلخل تجد في الخطابة أيضاً مجالاً من مجالات سيرورتها في مجتمع الجاهلية. فقد رأينا في مثل خطب قس بن ساعدة نهجاً يفارق نهج الخطابة الجاهلية التقليدي، أي توظيفها لخدمة علاقات القبيلة الواحدة المغلقة، إذ برزت في تلك الخطب الجديدة نزعة التعامل مع المسائل الأوسع والأشمل من هذه العلاقات التي بدأت تفقد مبررات سيطرتها على المجتمع الجاهلي. فالاستنتاج التاريخي إذن مما

أشار إليه عمرو بن العلاء هو أن التغير الذي لحظه في الشعر يشمل الخطابة كما يشمل الشعر، هذا أولاً. وهو ثانياً: تغير في الأسس الاجتماعية التي تحكم العلاقة بين وجهة الشعر والخطابة كليهما، وبين وجهة حركة التطور الاجتماعي والمعرفي.

سادساً ـ المعلم الميثولوجي

هذا معلم ثقافي أيضاً لا يصح استبعاده عن ساحة البحث في ثقافات الشعوب، وهو متصل ومتداخل ومتفاعل مع سائر المعالم الثقافية للمجتمعات القديمة. فان الميثولوجيا، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز أسطورية أو خرافية: بسيطة أو مركبة، إنما هي تمثل شكلاً تاريخياً للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي. إنها ـ أي الميثولوجيا ـ تعبير عن المستوى «الحدسي» المحض للوعي البشري في محاولاته الأولى تفسير الظاهرات الكونية، الطبيعية والاجتماعية. غير أن الطبيعة «الحدسية» للوعي في تلك المرحلة تختلف جداً عن طبيعته «الحدسية» في سياق المراحل المتقدمة لتطور المجتمعات البشرية. إن «الحدس» حالة طبيعية من حالات الوعي، وطاقة من طاقاته، لا ينفك يستعين بها في ممارساته الابداعية، أي في انتاج الأدب والفن، بل في إنتاج الأشكال الأخرى من المعرفة كذلك، مهما بلغ الوعي من مستويات التطور العالية في مختلف العصور ومختلف المجتمعات. لكن هذه الطاقة الابداعية خاضعة للتطور باطراد تبعاً لحركة التطور البشري التاريخية. بمعنى أن «الحدس» نوع من الاستكشاف والرؤية، رغم كونه يتخذ شكل «الرؤيا» اللاواعية. فهو يتطور استكشافاً ورؤية بقدر ما يتطور الوعي معرفة وتجربة، أي بقدر ما يكتسب العقل الواعي من معارف وتجارب في سياق التطور المادي والروحي للمجتمع. لذا كان «حدس» الشاعر، مثلاً، في عصرنا الحاضر مختلفاً اختلافاً نوعياً، وجذرياً، عن «حدس» الشاعر في العصور الوسطى، وهذا يختلف كذلك عن «حدس» الشاعر في العصور القديمة، أو العصر الجاهلي العربي مثلاً. إن شاعرنا

المعاصر يصدر «بحدسه» عن أكداس من معارف العصور المتعاقبة وعن نظام متكامل من منجزات التقدم المعاصر، فهو إذن أقدر بما لا يقاس على الاستكشاف والرؤية من أمثاله في العصور التاريخية القديمة.

نقول هذا كله بقصد أن نضع في حسباننا، ونحن نتحدث عن الميثولوجيا كمعلم من معالم الثقافة العربية في الجاهلية، أنه من الطبيعي أن يكون لعرب الجاهلية هذا الشكل التاريخي من أشكال الوعي تعبيراً عن المستوى «الحدسي» المحض لهذا الوعي في مرحلتهم تلك. بمعنى أن العرب ليسوا استثناء في الشعوب، فإن لهم ميثولوجيا كما لغيرهم من شعوب الأرض في تاريخهم القديم، وإن كانت ميثولوجيا الجاهلية العربية ذات سمات متميزة تستمدها من الخصائص التاريخية لمجتمع الجاهلية العربية نفسه. حتى ما أخذه عرب الجاهلية من ميثولوجيات الشعوب التي اتصلوا بها كان يكتسب السمات نفسها لميثولوجيا شبه الجزيرة العربية في جاهليتها.

إن ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي إلى ما وراء المحسوس تفسيراً لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل آخر عقلاني في تلك المرحلة من تاريخهم. لقد نظروا، مثلاً، إلى الظواهر الطبيعية ذات التأثير الكبير والمباشر في حياتهم، كتبدل الفصول الأربعة وتداول الخصب والجفاف عليهم، وتعاقب الشمس والقمر بين نهار وليل، وتغير مواقع النجوم وثبات بعضها في مواقعه. كما نظروا إلى بعض الأمور والحالات التي لا تدخل في نطاق المحسوسات المادية، كمسألة «الالهام» الشعري، ومسألة الموت والفناء وصيرورة الحياة.. وكذلك استوقفتهم حالات تتصل بأحداث الحروب القبلية كالانتصارات أو الهزائم في مفاجآت لا تكون في متناول توقعاتهم العادية.. فكان الموقف «الحدسي» المحض البدائي غير المستند إلى وعي معرفي عقلاني، هو الموقف المفسر لكل تلك الظاهرات والحالات والأحداث، وكانت الصور الميثولوجية من الأساطير والخرافات هي التعبير عن ذلك الموقف.. وقد تمثّل هذا التعبير بأنواع من «الكائنات» غير المنظورة، كالجن والشياطين. فقالوا ـ مثلاً ـ بأن لكل شاعر شيطاناً

يلهمه الشعر، حتى أنهم عينوا لكل شاعر من شعرائهم شيطانه وعينوا لكل شيطان اسمه وصفاته[1]. كما كانوا يضعون الحكايات تتحدث عن خوارق أفعال المحاربين من مشاهير شجعانهم، ويتصورون فعل الظواهر الطبيعية الكبرى منسوباً إلى بعض الحيوانات الضعيفة تأتي الأفعال الخارقة، كتصورهم انهيار سد مأرب بفعل «جرذان حمر تحفر السد وتبحث برجليها، فتقلع الصخرة التي لا يستقلها مائة رجل.. ثم تدفعها بمخالب رجليها..»[2].

نلحظ في ميثولوجيا الجاهلية العربية سمة بارزة، هي الطبيعة الحسية التي يخلعونها على المعاني، أي على غير الحسية. فهم لكي يعبروا ـ مثلاً ـ عن «معنى» الالهام الشعري يصورونه بصورة «كائن» حسي مشخّص ويسمونه «شيطاناً» ويضفون على هذا «الشيطان» خصائص البشر الحسية: المرئية والملموسة والمسموعة.. ولكي يعبروا ـ مثلاً كذلك ـ عن «معنى» البطولة أو الرهبة أو الجمال أو القبح أو القسوة الخ.. يصورونه بصورة «شخص» جني أو جنية أو غول أو سعلاة[*] أو ما يشبه ذلك. صحيح ان هذه «الأشخاص» ذاتها ليست موجودات ظاهرة، لكنها تتمتع في تصوراتهم الميثولوجية بخصائص بشرية أيضاً.. هكذا شأنهم في ما يتصورونه من «قوى» خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية. فهم يتمثلون هذه القوى «أشخاصاً» حية لها ما للبشر من أجساد ومن مشاعر ورغبات ومواقف وأفعال، كما يتبين هذا من فهمهم علاقات الكواكب بعضها مع بعض، وعلاقاتها بحياة الناس على الأرض، وفي عبادتهم الظواهر الطبيعية

(1) من أمثال ذلك: شيطان امرىء القيس، واسمه لافظ. وشيطان عبيد بن الأبرص، واسمه هبيد. وشيطان النابغة الذبياني، واسمه هاذر. وشيطان الأعشى، واسمه مسحل (راجع القرشي) أبو الخطاب (ـ 170هـ)، جمهرة أشعار العرب، مصر 1926، ص 22 ـ 23).

(2) قصة سد مأرب هذه مفصلة في معظم المصادر العربية، خصوصاً: مروج الذهب للمسعودي، جـ3، ص 378 ـ 394، ومعجم البلدان لياقوت، جـ4، ص 384 ـ 388.

(*) السعلاة هي أنثى الغول. (الناشر).

نفسها[1]، وفي صيغ التعامل بينهم وبين الأوثان والأصنام ـ الآلهة المصنوعة بأيديهم[2].

إن هذه السمة الملحوظة في ميثولوجيا الجاهلية العربية، لها أساسها الواقعي المرتبط بالمستوى التاريخي لتطور الوعي. فان وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى من التطور يرتفع به إلى درجة الاستيعاب التجريدي للمسائل الكونية، أي لتصور المعاني والأفكار تصوراً مجرداً من علاقاتها المادية بالواقع المحسوس. ولكن هذه السمة ذات تاريخ يرتبط بتاريخ الوثنية في شبه جزيرة العرب، أي ان ما نلحظه في فترة الجاهلية الأخيرة من مظاهر هذه السمة الحسية في أشكال الميثولوجيا العربية، إنما يمثل استمرارية تاريخية لظاهرة قديمة. أما الظاهرة التي بدأت تبرز خلال الفترة المقاربة لظهور الاسلام، واعدة بأنها ستتخطى تلك الظاهرة الوثنية المتجذرة، فهي ما كان يتمثل حينذاك في ملامح جديدة للوعي العربي الجاهلي كانت تنمو بوتيرة تثير انتباهنا الآن إلى درجة الاندهاش: ملامح تطور يعتمل في داخل البنية السائدة لهذا الوعي. كان الملمح الأبرز بين تلك الملامح الجديدة هو التطلع إلى رؤية للعالم تنطلق من الحسية إلى أفق

(1) مثال ذلك ما ذكره الطبري في تفسيره (جـ1، ص 343 ـ 346) عن كوكب الزهرة، في معرض تفسير الآية: «وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت» (سورة البقرة ـ الآية 102). فهنا حكاية عن ملكين هبطا إلى الأرض فافتتنا بجمال امرأة تدعى الزهرة، فيعلمانها الكلام الذي يصعدان به إلى السماء، فلما صعدت هي إلى السماء نسيت الكلام الذي تنزل به إلى الأرض، فبقيت مكانها وأصبحت ذلك الكوكب الجميل الذي نسب إليه عرب الجاهلية، الطرب والسرور واللهو (راجع القزويني، عجائب المخلوقات، غوتنغن 1849، ص 22).

(2) كما ذكرت المصادر عن الصنم المسمى بـ «ذي الكفين»، وهو «صنم كان لدوس ثم لبني منهب بن دوس». تقول هذه المصادر إن الطفيل بن عمرو الدوسي حرق «ذا الكفين» وقال شعراً: «ياذا الكفين لست من عبادكا/ميلادنا أكبر من ميلادكا/ إني حشوت النار في فؤادكا» هشام الكلبي، كتاب الأصنام، دار الكتب مصر 1924، ص 26).

محدود من التجريدية، وان جاء هذا التطلع بأشكال ميثولوجية متداخلة ـ بالطبع ـ مع الأشكال الميثولوجية المتجذرة. لقد ظهر هذا الملمح ـ بتحديد ـ في تصور فريق من أهل الجاهلية معنى «الله» تصوراً يتخطى تجسيداته الحسية الوثنية إلى مناخ تجريدي يتمثل فيه معنى «الألوهة» كفكرة توحيدية قائمة وراء المحسوس تضع الأصنام والأوثان في موقع جديد من وعي الجاهليين، وهو الموقع الذي عبرت عنه، في تلك الفترة الأخيرة من الجاهلية، قصص ذات ملمح ميثولوجي ظهرت حينذاك عن ابراهيم ودينه الحنيفي التوحيدي المتعارض ـ أساساً ـ مع الوثنية المتعددة الآلهة (الأصنام والأوثان) بقدر تعدد الوحدات القبلية التي كانت تشكل «مجتمع» الجاهلية. ومن الواضح، لدى البحث التاريخي، أن هذه القصص أخذت طريقها إلى السيرورة بين عرب الجاهلية حين كانت تبرز فيهم جماعة «الحنفاء» كصوت جديد يعارض الوجه الديني للوثنية الجاهلية في طقوسها وعبادتها، ويدعو إلى دين ابراهيم، دين الإله الواحد الأحد.

يرجع هذا الشكل الخاص لتطور الوعي الجاهلي ـ وإن كان جزئياً ونسبياً ـ إلى عوامل عدة، ولا بد أن نرى بين أهم هذه العوامل انتشار مبادىء العقيدة اليهودية والمسيحية في مراكز التجمعات السكانية ـ الاقتصادية من شمال غربي الجزيرة خلال القرن السادس الميلادي، فضلاً عن انتشارها ـ من بعد ـ في مراكز الجنوب. لكن، لا بد أن نرى أيضاً ان العامل الحاسم، في الواقع، هو ذلك الاتجاه الذي نؤكد الكلام عليه من جديد. نعني اتجاه المجتمع الجاهلي، في تلك الفترة، نحو التغير التاريخي في أسس علاقاته الاقتصادية ـ الاجتماعية بالذات. إنه التغير الذي كانت العوامل الداخلية والخارجية معاً تهيىء مقدماته المادية والروحية ليصبح هو النتيجة المنطقية لتلك المقدمات. أي ليصبح التغير انفجاراً للأطر القبلية المنفردة آحاداً متناثرة، مغلقة على نفسها، متقاتلة تقاتل إبادة في سبيل الحد الأدنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء. كان الاتجاه نحو انفجار هذه الأطر المتعددة، يعني من حيث دلالته الواقعية ـ التاريخية، حركة دياليكتيكية تتضمن الهدم والبناء في عملية واحدة. بمعنى أن يتحول التعدد إلى التوحد،

أي أنه سيولد مجتمع يحتويه إطاره التوحيدي الذي ستتقاطع، في مسافته الشاسعة، وتتفاعل شعوب وثقافات وخيرات وطاقات وخصائص تاريخية متمايزة، فيصبح المجتمع الذي كان يشير إليه اتجاه حركة التغير في الجاهلية الأخيرة مجتمعاً يتميز بطابع التنوع دون التعدد.

هـ ـ ملامح النظر العقلي عند الجاهليين

1 ـ طبيعة التفكير العربي

ما كنا لنضع هذه المسألة موضع البحث، بالرغم من أن التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الاطلاق، لولا أن فريقاً من الباحثين الاسلاميين والأوروبيين، قدماء ومحدثين، قد نظروا في الخصائص المميزة لتفكير العرب في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحله التاريخية، في حين أن خصائص التفكير لكل شعب أو لكل أمة إنما هي انعكاس للخصائص التي تخلقها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذاك وحياة هذه الأمة وتلك. وما دامت حياة الشعوب والأمم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد أن تكون كذلك، أي متحركة متغيرة متطورة، وليست ثابتة جامدة بحيث تبقى كما هي في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي.

ولتحديد هذا الكلام نقول إن أولئك الباحثين حين نظروا في خصائص التفكير العربي في المرحلة الجاهلية ووجدوها ذات طابع معين يتناسب مع طابع الظروف التاريخية لتلك المرحلة، استخلصوا من ذلك ان هذه الخصائص تحدد «طبيعة التفكير العربي» في تاريخه كله، واطلقوا هنا الاحكام اطلاقاً، ووضعوا هذه الأحكام في موضع الحقائق النهائية. ونحن إذ نعترض على هذا الموقف في هذا المجال، لا نقصد إلى الدفاع عن «طبيعة التفكير العربي» بقدر ما نقصد إلى الاعتراض على أسلوب البحث

نفسه. فهي عندنا هنا مسألة منهجية قبل أن تكون مسألة الفكر العربي بالذات:

□ القاضي صاعد الاندلسي[1] في «طبقات الأمم» يقول بعد ذكره «علم» العرب في جاهليتهم: «.. وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ في طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي[2] وأبا محمد الحسن الهمداني[3].

هذا الكلام للقاضي صاعد، فضلاً عن كونه يضع المصدر الإلّهي للمعرفة كمصدر وحيد، يقدم لنا طريقته في أسلوب البحث. فهو يجعل حكمه على عرب الجاهلية بعدم معرفتهم الفلسفة وعدم قدرتهم على هذه المعرفة، حكماً عاماً يشمل «الجنس» العربي كله في كل عصوره. بدليل أنه وصل بالحكم إلى القرن التاسع (الكندي) ثم القرن العاشر(الهمداني).

□ ويقول الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» (ص 45، طبعة بيروت) عند كلامه على الفلسفة في الأمم المختلفة: «.. ومنهم حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات». ولا نوافق هنا ما ذهب إليه مصطفى عبد الرازق من أن الشهرستاني يتكلم في هذا المجال على العرب قبل الإسلام[4]. بل واضح من سياق الموضوع ان الشهرستاني يتحدث عن مكانة الفلسفة (الحكمة) عند العرب بوجه عام، بوصفهم أمة من «الأمم المختلفة» التي جاءت في حديثه خلال الموضوع، بدليل أن عبد الرازق نفسه فسر في مكان آخر كلام الشهرستاني بما فهمناه من تعميم الحكم على العرب كأمة، حين قال ـ أي

---

(1) (ـ 462هـ ـ 1070م).

(2) (ـ 260هـ ـ 873م). هكذا يرجع نيللينو في محاضراته عن تاريخ الفلك عند العرب.

(3) (ـ 334هـ ـ 946م). الهمداني، أبو محمد الحسن هو صاحب كتاب «سرائر الحكمة»، وهو «محيط بمباحث الفلسفة عن أصل العالم وقواعد المنطق والكلام (العقاد، «أثر العرب في الحضارة الأوروبية»، ص 27).

(4) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ص 34.

عبد الرازق ـ: «.. قد ميز (يقصد الشهرستاني) **الطبيعة العربية** تمييزاً يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة أشبه، **ثم** ذكر ان **حكماء العرب قليلون وأكثر حكمهم بديهة وارتجال، ولم يبين وجهاً لقلة حكمائهم مع توافر استعدادهم الطبيعي**»[1]. وقد فهم أحمد أمين كلام الشهرستاني ذاك كما فهمناه إذ قال تعليقاً على العبارة المتقدمة من كلام الشهرستاني: «لاحظ بعض المستشرقين أن **طبيعة العقل العربي** لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، **وليس في استطاعتها ذلك**. وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الأقدمين من المسلمين. **فقد جاء في «الملل والنحل»** للشهرستاني عند الكلام على الحكماء...» ثم أورد أحمد أمين نص عبارة الشهرستاني التي ذكرناها سابقاً وعبارة ثانية له بهذا المعنى[2].

هكذا نرى الشهرستاني ـ رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة ـ قد جرى مجرى أولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة **الطبيعة** العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي.

□ وقبل صاعد والشهرستاني كان مثل هذا الحكم عند أمثال أبي عثمان ابن بحر الجاحظ من مؤلفي العرب القدامى. يقول الجاحظ: «... إلا أن **كل كلام للفرس وكل معنى للعجم** فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة. وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار ذلك الفكر عند آخرهم. **وكل شيء للعرب فإنما** هو بديهة وارتجال وكأنه الالهام وليست هناك معاناة ولا مكابرة ولا إجالة فكرة ولا استعانة...»[3].

صحيح ان **الجاحظ** هنا يريد امتداح العرب لا ذمهم حسب نظرته، لأنه يريد أن العرب **أذكى** من الفرس والعجم بحيث أن ما يدركه غيرهم بعد طول روية وتفكير، يدركونه هم ـ أي العرب ـ بسرعة بديهة لحدة ذكائهم، ولكن المسألة عندنا هنا هي ـ كما قلنا ـ مسألة منهجية تتعلق بأسلوب

---

(1) المصدر السابق، ص 35.

(2) أحمد أمين، «فجر الاسلام»، جـ1، ص 49 ـ الطبعة الأولى.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، القاهرة 1332هـ، جـ3، ص 13.

البحث. والجاحظ هنا وضع الحدود النهائية القاطعة بين الفكر العربي والفكر الفارسي بوجه مطلق انطلاقاً من طريقة ميتافيزيقية في التفكير.

□ ومن أمثلة هذه الأحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير ارنست رينان (ـ 1892): «من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية «فلسفة عربية» **مع أنه يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات**.. الخ[1]». إن رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا من مقدمة خاطئة بالأساس، وهي عدم ظهور مبادىء ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب بتاريخها الماضي. وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية الذي نحن بصدد البحث فيه. وهذا المنطلق ـ كما نرى ـ لا يصلح للحكم على «طبيعة» التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور، لأن ذلك يعارض أسلوب البحث العلمي الصحيح. ومعلوم أن رينان كان ينطلق أيضاً في جملة أحكامه عن تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة العربية بخاصة من نظريته المعروفة التي أبطلها العلم، والعلم الماركسي بالأخص، وهي نظرية تمييز الفكر السامي من الفكر الآري، أي نظرية الأجناس.

□ ومن مثل هذا المنطلق الأخير كان باحثون غربيون آخرون ينطلقون في أحكامهم على الفلسفة العربية، أمثال: دي بور De Boer بكتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وغوتييه L. Gauthier، والبارون كارا دي ڤو Carra de Vaux وغيرهم. فقد رأى هؤلاء أن ما تسمى بالفلسفة العربية ليست عربية بحجة ان جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامٍ![2].

---

(1) Ernest Renan: Histoire générale et Système comparé des Langues Sémitiques. paris, VI éd. T.1, P.10.

(2) هناك أراء وتفاصيل أخرى في هذا الموضوع لباحثين شرقيين وغربيين في مكانها من الفصول التالية، وورد بعضها في المقدمة.

2 ـ في سياق التجارب اليومية

أشرنا، أثناء الكلام على أمثال الجاهلية، إلى أن هذه الأمثال تنقل إلينا نوعية معارف العرب حينذاك عن الطبيعة والتفكير. والواقع أنهم كانوا يختزنون هذه المعارف من تجاربهم الحية. لكنها معارف متناثرة غير منظمة بالطبع، لأنها نتاج التجربة اليومية المباشرة غير المقصودة لذاتها كتجربة في طريق المعرفة، وإنما هي استجابة لحاجات حيوية آنية متكررة تلقائياً في مجرى حياتهم اليومية العادية. وإذا كانت هذه المعارف قد اتخذت في أذهانهم بعد حصولها، شكل المنطلقات القياسية، أي اعتبروها كمقاييس أشبه بالقواعد العامة، فإن ذلك لم يبلغ مستوى المعرفة التي نطلق عليها اليوم وصف المعرفة العلمية، لافتقار تلك المعارف الجاهلية إلى الاستقراء المنهجي واستخلاص النتائج وربط بعضها ببعض في نسق من النظام العلمي. لكن هذا النقص ـ وهو نقص طبيعي من حيث الواقع التاريخي ـ لا يعني فقدان المقومات لنشوء ثقافة جاهلية متميزة بخصائص معينة. ولذا نرى أن مصطفى عبد الرازق كان على حق بقوله: «.. ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي، فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الانسانية الأولى من الناحية الفكرية التي تهمنا (يقصد ناحية بداية التفكير الفلسفي). يدل على ذلك ما عرف من أديانهم وما روي من آثارهم الأدبية»[1]، وبقوله «أن ما يروى عن عرب الجاهلية من أخبار الحكماء والحكام، سواء كان صحيحاً كله أم خيالياً أم مبالغاً فيه، هو ـ على كل حال ـ يحمل دلالة على وجهة التفكير الذي كان يسمى حكمة عند العرب ويسمى أهله حكماء وحكاماً، وهو تفكير عملي متصل بالفصل في ما يقع بينهم من نزاع، والفتوى في ما يحدث لهم من أقضية، والطب لما يعرض لهم من مرض..»[2] «.. نعم، كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء، وهي طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيراً من الأمثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداولاً بين أرباب الديانات

(1) و(2) مصطفى عبد الرازق، المصدر السابق، ص 101، 112.

المختلفة التي كانت تتصل بشبه الجزيرة في أكثر من مكان واحد»[1]. وقد تحدث المؤرخون العرب القدماء عن معارف أهل الجاهلية على نحو ما تحدث به أحد مؤرخي القرن الحادي عشر، القاضي صاعد، في قوله عن عرب الجاهلية بأنهم كانوا ذوي علم «باوقات مطالع النجوم ومغايبها وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق، ولا على سبيل التدرب في العلوم»[2]. وهذه الإشارة الأخيرة في كلام القاضي صاعد تحمل نظرة صحيحة في أسلوب البحث، إذ هو يعلل المعرفة عند الجاهليين بالتجربة العفوية النابعة من حاجات المعيشة لا من القصد الواعي إلى طلب المعرفة لذاتها. وذلك ينطبق على ما أشرنا إليه سابقاً.

ولابن خلدون تعليل من هذا النوع، فهو يرى أن العرب في أول أمرهم، أي عند ظهور الاسلام، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في العهود الإسلامية، وان ذلك «لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة» ولأن «القوم يومئذ لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين»[3]. وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون إنه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء إلى طبيعة العرب، من حيث هم جنس من الأجناس، بل يرجعها إلى ظروف حياتهم في تلك المرحلة من التاريخ. وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي.

3 ـ النظر العقلي

أما من حيث طريقة النظر في مسائل المعرفة عند الجاهليين، فإننا نحاول هنا أن نرى هل كان في طريقتهم شيء من النظر العقلي، أم كانت تقتصر

(1) حمودة غرابة، «ابن سينا بين الدين والفلسفة»، ص 18.
(2) طبقات الأمم، ج2، ص12 ـ 13، طبعة مصر سنة 1332هـ.
(3) ابن خلدون، «المقدمة»، ص 540 ـ 542، طبعة بولاق 320هـ.

طريقتهم على تكديس المعلومات المستفادة من التجربة العفوية تلبية لحاجات حياتهم اليومية؟

أول ما يلفت النظر في الموضوع أننا نجد كلمة «حكمة» وكلمة «حكماء» شائعتين في الجاهلية. وقد كانت صفة «الحكمة» تطلق على نوع من الكلام، يجري على السنة بعض الشعراء كزهير بن أبي سلمى في معلقته الميمية المشهورة، أو على السنة بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الايادي والكهان، كما كانت تطلق هذه الصفة على تصرف أولئك الناس الذين سموهم يومئذ بـ «الحكماء» ، ونذكر منهم: الحارث بن كلدة الثقفي، وابنه النضر بن الحارث. وهم الذين كانوا يرجعون إليهم في حل المشكلات الآنية التي تحدث في حياة القوم، فكانوا بمنزلة القضاة لحل المنازعات بينهم، أو لتطبيق الشرائع المتجمعة من التقاليد القومية على الحادثات اليومية، أو لتوجيه الأفراد وارشادهم إلى ما يرونه من حسن السلوك الاجتماعي. ـ ويرى أحمد أمين أن «حكماء» العرب يمثلون أرقى فئاتهم عقلاً.[1]

وإذا نظرنا إلى ما تطورت إليه صفتا «الحكمة» و«الحكماء» بعد الإسلام، ثم بعد نشوء الفلسفة، حين صارت «الحكمة» تعني الفلسفة ذاتها، وصارت صفة «الحكيم» تعني الفيلسوف،[2] استطعنا أن نجد مجالاً لاستنتاج ان هاتين الصفتين كانتا تعنيان في مفهومهما الجاهلي نوعاً أولياً من النظر العقلي الذي يحاول محاولة عفوية وبسيطة استخلاص أحكام عامة تصلح للانطباق على حالات لاحقة قياساً على حالات سابقة. وهذا النوع من النظر يستخدم العقل في استخلاص العام من الخاص على نحو من عمل التجريد العقلي، ثم تطويع العام لملاءمة الخاص من جديد في عملية التطبيق التي هي أيضاً شكل من أشكال النظر العقلي. ولكن الفكر الجاهلي لم يكن يستخدم هذا النوع من النظر بصورة واعية لعناصره التركيبية.

---

(1) فجر الاسلام، الطبعة الثامنة ـ ص 68 ـ 70.

(2) يرجع تاريخ استعمال كلمة «حكمة» بمعنى الفلسفة في اللغة العربية إلى المرحلة الأولى من نقل العلوم الأجنبية إلى العربية أواخر القرن السابع.

إن الرجوع هنا إلى العلاقة الدياليكتيكية بين اللغة والحياة البشرية تسمح لنا بالاستنتاج مرة أخرى أن كلمتي «حكمة» و«حكماء» بمفهومهما المتقدم ما كانتا لتوجدا في لغة عرب الجاهلية، ولا أن تستخدما ذلك الاستخدام، لولا أنه كان عند القوم، في الواقع، شيء من هذا النظر الذي سميناه النظر العقلي. وبالطبع لا نقصد بذلك أن طريقة النظر العقلي هذه كانت عندهم في المستوى الذي يتجاوز حدود الخصائص الموضوعية لجملة ظروفهم التاريخية. ثم إننا لا نقصد ـ بالطبع ـ أن هذا النظر العقلي قد بلغ في الجاهلية حدود النظر الفلسفي.

ولعل من الأمثلة التي يصلح الاستشهاد بها على وجود نوع أولي من النظر العقلي في الجاهلية ما قيل من «أن اشتغال العرب الطويل في رعي الماشية قد باعد بينهم وبين طب الكهانة والخرافة، وقارب بينهم وبين طب التجارب العملية، لأنهم راقبوا الحمل والولادة والنمو وما يتصل به من الأطوار الحيوية، وشرحوا الأجسام فعرفوا مواقع الأعضاء منها، وعرفوا عمل هذه الأعضاء في بنية الحيوان نحواً من المعرفة، فاقتربوا من الاصابة في تعليل المرض والشفاء»[1]. ونحن نقصد من الاستشهاد بهذا الكلام ما جاء فيه أخيراً من «تعليل المرض والشفاء» الذي هو عمل عقلي بذاته استخدم حاصل التجربة الحسية المباشرة لاستخلاص النتائج العامة. وقد تنبه مصطفى عبد الرازق إلى ما هو أوضح وأكثر تحديداً حين ذكر أن العرب عند ظهور الاسلام كانوا «يتشبثون بأنواع من النظر العقلي تشبه أن تكون أبحاثاً للفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه، والأرواح والملائكة والجن ونحو ذلك»، وأنهم كانوا «حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأحياء من الموت موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة»[2].

وللمقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ـ 745هـ/ 1441م)، إشارة إلى

(1) عباس محمود العقاد، «أثر العرب في الحضارة الأوروبية»، ص 32.
(2) عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 105.

ذلك لا تخلو من دلالة قوية أيضاً في هذا الموضوع، فقد ذكر أن «اسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون والبراهمة، ولهم رياضة شديدة، وهم ينكرون النبوة أصلاً، ويطلق على العرب بوجه انقص، وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية، ويقرون بالنبوات، وهم أضعف في العلوم، ومن الفلاسفة حكماء الروم، وهم طبقات: فمنهم أساطين الحكمة، وهم أقدم، ومنهم المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسطو، وفلاسفة الاسلام»[1]. والمقريزي يقصد عرب الجاهلية بقوله «ويطلق على العرب بوجه انقص». يدلنا على قصده هذا امران: أولهما قوله بأن «حكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية» وهذا الوصف ينطبق على العرب قبل الاسلام. والأمر الثاني، ذكره «فلاسفة الاسلام» في آخر عبارته المتقدمة. وهذا يعني ـ بوضوح ـ أن كلمة «العرب» في الجملة الأولى لا تشمل فلاسفة العهد الاسلامي. وعلى هذا يرى المقريزي أنه كان للعرب قبل الاسلام «فلاسفة» ولكن يرى إلى جانب ذلك أن اسم الفلاسفة يطلق عليهم بوجه انقص من غيرهم معللاً ذلك تعليلاً واقعياً صحيحاً. ونحن ـ طبعاً ـ لا نجاري المقريزي باطلاق اسم «الفلاسفة» على العرب قبل الاسلام، ولكن يمكننا أن نأخذ من كلامه ما يدل على وجود شيء من النظر العقلي عندهم، وهو هذا الذي يراه المقريزي «فلسفة».

و ـ الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي

1 ـ الدين كظاهرة اجتماعية

نرى، قبل الكلام على الظاهرات الدينية في العصر الجاهلي، ضرورة الاشارة إلى حقيقة موضوعية تقول بأن الدين، بمختلف أشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الأزمنة، لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي، اجتماعياً واقتصادياً

(1) المقريزي، الخطط، جـ4، ص 163.

وسياسياً وفكرياً، وأن الدين لا يأتي الناس كذلك وفقاً لرغبات ذاتية على نحو ما أشار هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة أثناء كلامه على العلاقة بين الدين والفلسفة، رداً على القائلين بأن الدين شيء ناشىء عن الاستبداد والغضب، أو عن رغبة من الكهان أنفسهم في خداع الشعب لخدمة أهدافهم الأنانية. إن معارضة هيغل لمثل هذا الرأي في نشأة الدين هي معارضة صحيحة، لأنه بالفعل لا يمكن القول بأن الدين ينشأ عن رغبة ذاتية لهذا الفريق من الناس أو ذاك، سواء كانوا كهاناً أم غير كهان. بل الواقع أن للدين جذوره الاجتماعية الخاصة، كما أن له جذوره المعرفية لما هو واقع فعلاً في تاريخ الفكر الإنساني وتاريخ الدين، من وجود الصلات المتبادلة بين الايمان الديني والمعرفة البشرية(1).

إن الفئات المعادية للتقدم يهمها جداً ترسيخ كون الدين يظهر منفصلاً عن جذوره الاجتماعية وفي انقطاع مطلق عن قضية الصراع الطبقي بالأخص. وفي هذا السياق الايديولوجي نفسه اجتهد كثير من مؤرخي الإسلام، قديماً وحديثاً، في أن يجعلوا ـ أولاً ـ من الاسلام بدءاً لتاريخ جديد كلياً في حياة العرب، منقطعاً انقطاعاً تاماً عن تاريخ حياتهم قبل الاسلام، أي ان كل شيء جاء به الإسلام، من تعاليم وعقائد ومفاهيم وشرائع، لا صلة له بشيء من ماضي العرب السابق للإسلام، البعيد منه والقريب. ثم اجتهدوا في أن يجعلوا ـ ثانياً ـ تاريخ الفكر العربي مبتدئاً بتاريخ ظهور الاسلام، بحيث يبدو وكأن العرب لم يكن لهم قبل ذلك ما يستحق أن يذكر من تراث فكري أو ثقافي. وكأن الإسلام قد خلق العرب من نقطة الصفر. إن هذه النظرة إلى الإسلام من جهة، وإلى تاريخ العرب قبل الإسلام من جهة ثانية، تخالف الواقع أولاً، وتعادي العلم ثانياً، وتعارض نصوص الاسلام

---

(1) يقول د. عمر فروخ: «والنبوة في الإسلام ليست نتيجة لخروج آدم من الجنة» بل هي ظاهرة اجتماعية. إذ أن الأمم تحتاج بين عصر وعصر إلى من يهديها ويدلها على الصراط المستقيم» (تاريخ الشعوب الإسلامية ـ العرب والامبراطورية العربية، تأليف بروكلمان ـ هامش ص82، جـ1، الطبعة العربية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 2، 1953.

وتعاليمه وتشريعاته ثالثاً، أما مخالفتها للواقع فمن حيث أن المصادر الكثيرة الموثوق بها تاريخياً وعلمياً تثبت أن تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده تاريخ واحد متصل، وأن كل شيء مما ظهر على السطح أو في الأعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الاسلام إنما هو امتداد تطوري[1] لما كان عليه في عصور الجاهلية، ولا سيما العهد الأخير منها، عهد القرن السادس وأوائل القرن السابع.

وأما معاداة هذه النظرة للعلم فمن حيث أن الموضوعات العلمية التي أثبتت تجارب التطور الحضاري صحتها تنفي نفياً قاطعاً نشوء ظاهرة الدين في مجتمع ما، وفي عصر ما، نشوءاً فجائياً من خارج إطار تاريخ هذا المجتمع أو هذا العصر، ومن خارج سياق التطور البشري على الأرض ذاتها. إن العلم الاجتماعي المستند إلى مراقبة القوانين الموضوعية الدياليكتيكية لحركة التاريخ البشري يثبت أن كل دين من أديان البشرية إنما ظهر ليحمل شكلاً غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وأفكارهم في مراحل معينة من التاريخ. ولذا كان من الخطأ كل تفسير لظهور هذا الدين أو ذاك، بأنه حدث منفصل عن مجاري الحياة البشرية العينية على الأرض. فالواقع أنه لم يظهر في تاريخ البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة. لذا نعود لتوكيد القول بأن كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الأرض، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري.

وأما ان النظرة إلى الاسلام التي تقدم ذكرها تعارض نصوص الاسلام وتعاليمه نفسها، فمن حيث كون هذه النصوص والتعاليم قد تضمنت كثيراً من صور تاريخ العرب في الجاهلية ومن أعرافه وتقاليده وشرائعه وأقرت بعضها وعدلت بعضها الآخر ونبذت منها ما أصبح يتعارض وجوده وبقاؤه

---

(1) نقصد بالامتداد التطوري هنا ما يقابل القطع المطلق، مع العلم ان هذا الامتداد لا يعارض القطع الديالكتيكي الذي يعني الانقطاع ضمن خط الاستمرارية.

مع ما كان يتمخض به مجتمع الجاهلية نفسه قبل ظهور الإسلام من ولادة علاقات اجتماعية جديدة، على نحو ما أوضحنا في بدايات هذا الفصل.

2 ـ الوثنية

أما الظاهرات الدينية التي كانت بارزة في المجتمع العربي الجاهلي قبيل ظهور الإسلام، فان الوثنية كانت أكثرها انتشاراً وأقواها جذوراً تاريخية في ذلك المجتمع. فان الوثنية بوصفها الظاهرة الدينية الأولى في تاريخ البشرية، وبوصفها التعبير البدائي للتصورات الدينية عند الناس، ترجع في تاريخ العرب إلى أقدم عهوده. وإذا كنا نفتقر حتى الآن إلى الوثائق المعترف بها علمياً لتحديد هذه العهود بدقة، فإنه من المستطاع الرجوع الآن إلى المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها دولة سبأ في اليمن، وهي المرحلة التي ترقى إلى القرن الثامن قبل الميلاد. فقد كشفت الحفريات الحديثة بقايا مسرح لمعبد كبير ومدرج فخم لهذا المسرح، وأظهر هذا الكشف بناء ضخماً استطاع علماء الآثار معرفة ان اسمه «هيكل الشمس»، ومعرفة أنه من منشآت دولة السبئيين. وهذا يعني أن سكان اليمن في عهد هذه الدولة كانوا يعبدون الشمس[1].

ولقد استمرت الوثنية بعد ذلك تنتشر بمظاهر مختلفة في جزيرة العرب، حتى القرن السادس فإلى ظهور الاسلام. ولكن حدثت خلال ذلك فترة من الانقطاع في تاريخ تطور أهل الجزيرة لأسباب لا تزال غير واضحة، وان كان المؤرخون يذكرون من هذه الأسباب انفجار سد مأرب في اليمن الذي بنته الدولة الحميرية، إذ أحدث انفجاره سيلاً هائلاً، أغرق المزارع وشرد السكان واضطرهم إلى الهجرة خارج الجزيرة نحو سورية وفلسطين

---

(1) الكتابات الجاهلية المكتشفة حتى الآن تدل على ان أسماء الأصنام الواردة في هذه الكتابات ترجع إلى ثلاثة آلهة في رأي الباحثين في العربيات الجنوبية، وهي: القمر، والزهرة، والشمس. وهذا يدل في رأي هؤلاء الباحثين ان عبادة العربية الجنوبية هي عبادة النجوم (راجع. د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام)، جـ5، ص 120 ـ طبعة المجمع العلمي العراقي 1956).

وغيرهما، وهو السيل المعروف باسم «سيل العرم»[1] الذي جاء ذكره أيضاً في القرآن[2] على نحو ما يتحدث به رواة التاريخ.

إن فترة هذا الانقطاع التاريخي أحدثت انقطاعاً في مجرى تطور أهل الجزيرة. ولذلك شهدنا في القرون الأولى بعد الميلاد حتى القرن السادس نوعاً من الانتكاس الحضاري، فلم يتابع التطور الذي حدث في عهود الدول السبئية والمعينية والحميرية شوطه الصاعد، وساد نظام المشاعية البدائية والطابع البدوي حياة السكان حتى العهد الذي بدأنا نشهد فيه أوائل مظاهر الانقسام الطبقي في الجاهلية الأخيرة. وهذا ما يفسر وجود الظاهرات الوثنية البدائية في هذا العهد المتأخر، كنصب الأوثان في الكعبة كرموز للألوهة والعبادة. وقد سبق أن كشفنا عن الطابع الطبقي الذي اكتسبته عبادة الأوثان هذه بتمركزها في الكعبة حيث استثمرتها الزعامة القرشية هناك للسيطرة والاستثمار والأرباح.

ولكن ينبغي أن نلحظ، إلى جانب هذه الأشكال من الوثنية، وجود أشكال أخرى تشبه ما كان عند العرب القدماء المتحضرين في اليمن، كما أشرنا، من عبادة الكواكب كالشمس والقمر والزهرة، أو عبادة بعض الظاهرات الكونية الأخرى والظاهرات الطبيعية، ونرى شيئاً من عبادة النار عند بعض القبائل، وربما جاءهم هذا النوع بتأثير المجوس في بلاد فارس لمكان علاقة الجوار وعلاقة التعامل التجاري. وقد وردت في النصوص القرآنية[3] إشارات إلى ما تخلل عقائد الوثنية الجاهلية من نزعات تخرج على هذه العقائد، كتلك النزعة التي يسميها الاسلاميون بـ «الدهرية». ويبدو من هذه النصوص ان «الدهرية» أما منكرون للخلق والخالق، أو منكرون

---

(1) يرجع في تاريخية سد مأرب وآثار انهياره إلى «الأكليل» للهمداني، جـ8، ص 45، و«معجم البلدان» لياقوت، مجـ3، مادة سبأ ص 181، ويرجع في المؤلفات الحديثة إلى جواد علي، المصدر السابق الذكر: جـ8، ص 336 ـ 339.

(2) سورة سبأ: 34، الآية: 16.

(3) من هذه النصوص: وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (سورة الجاثية) 45، (الآية: 24).

للحياة الأخرى فقط، أو منكرون للنبوات فقط. و«الدهر» في مصطلح الجاهلية هو الزمان. لذا يبدو لنا أن استخدامهم هذا المصطلح وما يدل عليه من مفردات أخرى كان تعبيراً عن عقيدة القدر عندهم[1].

3 ـ اليهودية والمسيحية

بالرغم من كون الوثنية هي الشكل الديني الأكثر بروزاً في جزيرة العرب خلال القرن السادس، نجد لليهودية أو المسيحية مكاناً بارزاً كذلك في بعض المناطق. ويبدو أن هاتين الديانتين دخلتا الجزيرة أولاً لدى القبائل القاطنة في المناطق الشمالية الغربية المتاخمة لسورية وفلسطين حيث كان السكان العرب أيضاً. أما اليهودية فإن أولى المناطق التي وجدت فيها داخل الجزيرة هي مدينة يثرب وما يجاورها من الحجاز[2]، ثم وفدت من هناك إلى اليمن[3] فتوطدت بحيث أصبحت في مطلع القرن السادس دين الدولة[4] وقد لعبت دوراً ظاهراً في المنازعة بين الحميريين والاحباش.

يصور معظم المؤرخين هذا المنازعة كأنها نزاع ديني محضاً بين اليهودية والمسيحية، في حين هي بجوهرها ـ بالرغم من اتخاذها المظهر الديني ـ نزاع سياسي بين ملوك الأحباش والحميريين[5]. فقد كان الحميريون، بعد اكتشاف طريق الملاحة البحرية في المحيط الهندي بين الهند وأفريقية،

---

(1) كقول زهير بن أبي سلمى: «واستأثر الدهر الغداة بهم/ والدهر يرميني ولا أرمي» (ديوان زهير، ص 385).

(2) ليس لدينا من المصادر ما يحدد زمن وصول اليهودية إلى هذه المنطقة من الجزيرة قبل القرن السادس الميلادي. لكن الذي يمكن معرفته حتى الآن ان هجرة اليهود إلى هناك كانت أولاً للتجارة ثم كانت نتيجة الاستيلاء على فلسطين من احدى الامبراطوريتين المتحاربتين خلال القرن السادس: بيزنطية وفارس.

(3) كذلك هنا نفتقر إلى المصادر المحددة زمن وفود اليهودية إلى جنوب الجزيرة. ولكن سبب وفودها هو نفسه الذي نرجح أنه كان سبب دخولها الحجاز (راجع جواد علي، جـ6، ص 24 ـ 25).

(4) المصدر السابق، الجزء نفسه ص. 29 ـ 31.

(5) أ. بليايف، العرب والإسلام والخلافة، ص 118.

يستخدمون هذه الطريق في التجارة البحرية، منذ ما بعد القرن الأول للميلاد، وقد تطورت هذه التجارة على أيديهم حتى بنوا بعض المدن على سواحل البحر الأحمر استجابة لهذا التطور. كانت هذه المدن الساحلية اليمنية ممراً للبضائع الثمينة الذاهبة إلى بيزنطة. وفي ذلك الحين كان التأثير البيزنطي ينتشر في الحبشة جنباً لجنب مع انتشار المسيحية فيها. فداخل البيزنطيين طموح للسيطرة على ذلك الموقع التجاري الستراتيجي في اليمن. وجرياً على العادة في استخدام الدين سلاحاً للمطامح والمطامع السياسية، أخذ الأحباش يشنون الغارات على مواقع الحميريين في اليمن تحقيقاً لمطامع السياسة البيزنطية باسم المسيحية، واتخذوا الدين سلاحاً لكسب مسيحيي اليمن كحلفاء للحبشة. وقد كان رد الحميريين على ذلك أنهم أخذوا يعملون لنشر اليهودية في بلادهم[1]. ومن هنا أصبحت اليهودية سلاحاً سياسياً أيضاً لمحاربة المسيحية بوصفها وسيلة لسياسة الأحباش.

استمر الصراع للسيطرة على اليمن باسم الديانتين المسيحية واليهودية حتى القرن السادس، إذ أخذ «ذو نواس» ملك حمير يضطهد المسيحيين ويغتصب أملاكهم وأموالهم، فاتخذ الأحباش ذلك ذريعة للتدخل المسلح في اليمن سنة 525 بعد الميلاد فهزموا جيش «ذو نواس» وانتحر هذا بأن خاض البحر بحصانه وقضى غرقاً[2]، فانقضت بذلك آخر سلطة لليهود في اليمن، ولكن الديانة اليهودية ظلت لها جذورها هناك. والمعروف أن يهود اليمن عرب بالأصل انضموا إلى اليهودية بفعل هذا السبب السياسي القديم، وهم لذلك يتكلمون العربية دون العبرية[3].

لقد تحقق للأحباش بهذا الانتصار ما كانوا يطمعون به من احتلال اليمن

---

(1) يراجع أ. بليايف، ص 23، وجواد علي، جـ6، ص 29 ـ والسيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، بيروت 1970، ص 149 ـ 150، 159.

(2) سالم، المرجع الأخير السابق، ص 159 ـ راجع أيضاً جواد علي، المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 29 ـ 30.

(3) راجع جواد علي أيضاً، المصدر نفسه، الجزء والصفحة.

وامتلاكهم الطريق التجارية الكبرى التي عرفت منذ القديم باسم «طريق العطور». ولكن مطامعهم لم تقف عند هذا الحد، بل ذهبت في أواخر القرن السادس، وفي عهد حاكمهم في اليمن، ابرهة الاشرم، إلى الرغبة في احتلال مكة إذ كانت المركز التجاري الأكبر أهمية في ذلك العهد. وقد جهَّز ابرهة، بالفعل، حملة عسكرية بقيادته على مكة، متخذاً من الافيال وساطة نقل، ولذا سمى العرب العام الذي غزا فيه الأحباش مكة بعام الفيل. لكن جيش ابرهة أصيب على أبواب مكة بوباء الجدري المفاجىء وفتك به فتكاً شديداً، فعاد ابرهة خائباً إلى صنعاء. ويرى المؤرخون الإسلاميون ان عام الفيل هذا كان العام نفسه الذي ولد فيه صاحب الدعوة الاسلامية محمد بن عبدالله بن عبد المطلب[1].

كانت حملة الأحباش على مكة إذن احدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية، والاقتصادية أساساً. لكن الاخباريين الاسلاميين لا يجدون تفسيراً لها سوى التفسير الديني المحض. وقد نشأ عن هزيمة الأحباش تلك أن انتقل الصراع إلى شكل جديد بين أطراف جدد. ذلك أن كسرى انوشروان (531 ـ 578م) ملك الفرس حينذاك استغل الضعف الذي أصاب الأحباش في اليمن جراء هذه الهزيمة، فتحرك للانقضاض على هذه الفرصة يقتنصها لبسط السيطرة الفارسية على ذلك الموقع الستراتيجي من شبه الجزيرة، وساعده على تحقيق الهدف هذا أن عرب اليمن كانوا قد انتفضوا على سلطة المحتلين الأحباش بقيادة سيف بن ذي يزن، وأن هذا القائد اليمني استنجد بكسرى انوشروان لينصره عليهم، فبادر كسرى إلى استغلال الفرصة وألَّف جيشاً أرسله عبر الخليج «الفارسي» إلى اليمن[2]، فكان من ذلك أن خرج المحتل الحبشي ليدخل اليمن المحتل الفارسي الذي بقي مسيطراً عليها منذ

(1) في الطبقات الكبرى لابن سعد (طبعة صادر ـ بيروت، جـ1، ص 100) ان النبي ولد بعد خمس وخمسين ليلة من قدوم أصحاب الفيل إلى مكة.

(2) راجع الطبري، تاريخ الأمم والملوك، طبعة «دار القاموس الحديث»، بيروت (دون تاريخ)، جـ2، ص 118 ـ 120.

ذلك حتى ظهور الاسلام إذ أخرجه المسلمون وعادت اليمن قاعدة عربية ـ اسلامية[1].

4 ـ الحنفاء

هكذا تصارعت المسيحية واليهودية في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية لحساب المطامح السياسية باسم الدين. غير أن هذا الواقع لا يصور الا جانباً واحداً لدور الوجود اليهودي ـ المسيحي في شبه الجزيرة في الجاهلية، مع ان لهذا الدور جانباً آخر يتعلق بالتفكير الديني. نعني أن وجود الديانتين كان عاملاً مساعداً في تغيير الوعي الديني هناك باتجاه النظر التجريدي نحو مشكلة الوجود، متجاوزاً النظرة الوثنية الحسية الساذجة. فقد كان طبيعياً، خلال التعايش زمناً طويلاً بين التصورات الوثنية والأفكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم، أن يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والألوهة وطبيعة الآلهة، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة أيضاً.. ثم أن ينتج التفاعل الطويل الأمد وأن تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي، ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية، أي موقف ليس بوثني ولا يهودي ولا مسيحي، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية، كعلامة على ولادة أمر جديد من رحم الأمر القديم نفسه. أو ارهاص بهذه الولادة. لقد ظهر هذا الفريق بالفعل، في الفترة الأخيرة من عصر الجاهلية، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم «الحكماء»، متميزاً بمعارضته عبادة الأصنام وتعدد الإلهة وبدعوته إلى الآله الواحد[2]، لكن على غير طريقة التفكير الديني

---

(1) وصف انغلز هذا التغير التاريخي في رسالته إلى ماركس في 6 حزيران (يونيو) 1853، فقال: «ان طرد الأحباش كان قبل محمد بنحو أربعين سنة، وكان ـ بداهة ـ أول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال مندفعة حتى مكة تقريباً» (راجع أميل توما، «العرب والتطور التاريخي في الشرق الأوسط» ترجمة جبرا نقولا، حيفا 1962، ص 29).

(2) الألوسي، بلوغ الأرب، جـ2، ص 196.

اليهودي أو المسيحي. ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة «الحنفاء» أو «الاحناف».

أشرنا أكثر من مرة، في هذا الفصل إلى ما سميناه ظاهرة الحنفاء قبيل الإسلام. من هم هؤلاء في الجاهلية، لماذا وصفوا بالحنفاء، ما عقيدتهم تحديداً: هل أضافوا ديناً جديداً إلى ديانات أهل الجاهلية العربية؟

الاخباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة بأسمائهم الآتية: قس بن ساعدة الايادي، وزيد بن عمرو بن نفيل، وأميَّة بن أبي الصلت، وأرباب بن رئاب. وسويد بن عامر المصطلقي وأسعد أبو كرب الحميري، ووكيع بن سلمة بن زهير الأيادي، وعمير بن جندب الجهني، وعدي بن زيد العبادي، وأبو قيس صرمة بن أبي أنس، وسيف بن ذي يزن، وورقة بن نوفل[*] القرشي وعامر بن الظرب العدواني، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاعة، وعلاف بن شهاب التميمي، والمتلمس بن أمية الكناني، وزهير بن أبي سلمى، وخالد بن سنان بن غيث العبسي، وعبدالله القضاعي، وعبيد بن الأبرص الأسدي، وكعب بن لؤي بن غالب[1].

المعروف عن أصحاب هذه الأسماء، في مؤلفات الاخباريين العرب، أن معظمهم عاش في الأيام الأخيرة من الجاهلية، وأن بعضهم عاش أيضاً في أيام الاسلام الأولى. لكن الأخباريين انفسهم قالوا عن بعضهم إنه تنصرَّ. مثل عدي بن زيد العبادي وأرباب بن رئاب، وقالوا عن بعضهم الآخر إنه عاش قروناً قبل نهاية الجاهلية[2]، وتحدثوا عن عقيدة كل واحد منهم بما يدل أنهم لم يكونوا جميعاً متماثلين رأياً واعتقاداً، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم، أي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة[3]. ذلك يعني أن الجامع الوحيد بين هؤلاء «الحنفاء» ينحصر

---

(1) جواد علي، جـ5، ص 370.
(2) بلوغ الأرب، جـ2، ص 246، 270.
(3) جواد علي، جـ5، ص 370.
(*) كثير من المؤرخين يرجحون أن ورقة كان قساً نصرانياً. (الناشر).

في مبدأ عام يلتقون، عفوياً ودون معرفة كل منهم بالآخر، على الأخذ به، هو مبدأ رفض عبادة الأصنام وتعدد الإلهة، والايمان بوجود إله واحد. وما خلا ذلك ليس لدينا عنه، في كتابات الاخباريين رسم واضح، أي ليس هناك مبادىء وتفاصيل أخرى عما يعتقده هؤلاء «الحنفاء»، لا كجماعة ولا كأفراد. إنما هناك أمر يتحدثون عنه، إضافة إلى ذلك المبدأ الاعتقادي العام: هو الجانب السلوكي (الأخلاقي). فنحن نعلم من كتب الاخباريين أن «الحنفاء» هؤلاء «كانوا قد تجنبوا الناس، وطاف بعضهم في الأرض بحثاً عن دين ابراهيم الحنيف، وان منهم من كان قد قرأ الكتب السماوية وفهمها، وإنهم كانوا يتأملون في هذا الكون، وإنهم تجنبوا الخمرة والأعمال المنكرة ونصحوا الناس بالابتعاد عن الأصنام والتقرب من الله...»[1]. لا ندري كيف تجنبوا الناس في حين هم يطوفون في الأرض «بحثاً عن دين ابراهيم الحنيف»؟ فأين يكون دين ابراهيم الحنيف إن لم يكن في الناس وبين الناس؟

يبقى مفهوماً من هذا الكلام أن بعض «حكماء» الجاهلية كانوا يبحثون عن موقف اعتقادي من العالم يتميز عن موقف الوثنية الجاهلية وموقف كل من اليهودية والنصرانية، متأملين في هذا الكون وملتزمين ـ سلوكياً ـ بأخلاقية تتسق مع التزامهم الفكري. أما وصفهم بـ «الحنفاء» فإن كلام الاخباريين العرب وبحوث المستشرقين[2] تنبىء بأنه وصف عرفه العرب قبل الإسلام وكان يطلق عندهم على هذه الجماعة من حكمائهم. وقد ورد الوصف، بالجمع وبالمفرد، في كثير من الآيات القرآنية[3] بصورة تشير إلى

---

(1) أيضاً، ص 75.

(2) راجع المصدر نفسه: جـ6، ص290 ـ 192.

(3) وردت كلمة «حنيفا» بصيغة المفرد وبصورة وصفية مقترنة باسم «ابراهيم» في خمس من السور القرآنية (البقرة: الآية 135، آل عمران: الآية 67 ـ 68، النساء: الآية 125، الأنعام: الآية 79، 161. النحل: الآية 120، 123). ووردت غير مقترنة باسم «ابراهيم» في سورتين (يونس: الآية 105، الروم: الآية 30). ووردت كلمة «حنفاء» ـ بصيغة الجمع ـ في سورتين (الحج: الآية 21 ـ البينة: الآية 5).

وجود «الحنفاء» في الجاهلية كواقع مسلم به، كما تشير إلى أن مضمون هذا الوصف الذي ينطبق على الموقف الاعتقادي أو المبدأ العام لتلك الجماعة، هو رفض الموقف الوثني بوجه مطلق أولاً، ومخالفة الثوابت الاعتقادية اليهودية والمسيحية ثانياً[1].

أما النظرة التاريخية العلمية في مسألة «الحنفاء» فلا تتوقف عند الأسماء العينية التي يسردها الاخباريون بكثير من الاضطراب والاختلاط، ثم يفرزون منها من يزعمون أنه تنصر، ومن يزعمون أن أعمارهم ترقى بعيداً جداً إلى زمن ما قبل الجاهلية الأخيرة. ولا تتوقف أيضاً هذه النظرة عند الشكوك المثارة بشأن بعض الشخصيات المنسوبة إلى جماعة «الحنفاء»، كشخصية قس بن ساعدة مثلاً، أو بشأن ما ينسب إلى بعضهم من أقوال شعرية أو غير شعرية، كتلك الأقوال المنسوبة إلى أمية بن أبي الصلت أو غيره. أقول: إن النظرة العلمية لا تتوقف عند هذه وتلك مما يكثر الجدل فيه لدى المؤرخين والباحثين. فالمسألة هنا ليست في ثبوت أن هذا أو ذاك من الشخصيات المذكورة كان من «الحنفاء» أو لم يكن، أو في صحة انتساب قول ما إليه وعدم صحته. بل قد يثبت لنا بالفعل أن ليس بين أصحاب تلك الأسماء بأعيانهم من كان حقاً في عداد هذه الجماعة، وتبقى المسألة ـ مع ذلك ـ هي ذاتها قائمة غير لاغية. بمعنى أنه تبقى لدينا مسألة تاريخية كبيرة الشأن، هي مسألة ظهور هذا التيار المعين الذي اطلق عليه وصف «الحنفاء» في تلك الفترة التاريخية المعينة قبيل الاسلام. وإذا كان الاخباريون العرب قد اختلطت عليهم الأسماء، أو إذا كانوا نحلوا أصحاب هذه الأسماء ـ أو بعضهم ـ صفة «الحنفاء» دون حق، أو إذا كانوا حملوا على بعضهم أقوالاً ليست له ـ فان الأمر الذي يستبعد احتماله أن يكون هؤلاء الاخباريون قد اختلقوا اختلاقاً دون أساس واقعي تاريخي، مسألة وجود هذه الجماعة التي شكلت في فترة الجاهلية الأخيرة تياراً أو ظاهرة للتغيير الاجتماعي على

---

(1) في سورة البقرة (الآية 135): وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وفي سورة آل عمران (الآية 67 ـ 68): «ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً، ولكن كان حنيفاً مسلماً، وما كان من المشركين».

صعيد الوعي الديني؛ إنّ ظهور هذا التيار أو هذه الظاهرة في تلك الفترة بعينها، هو المسألة جوهرياً.. وهذا ما لا نجد سبيلاً لاحتمال أن يكون من صنع الرواة وأهل الأخبار الاسلاميين. يدل على ذلك ويؤكده إننا لم نجد هذا الاحتمال يراود أحداً من الباحثين المتأخرين ولا سيما المستشرقين منهم، حتى من اعتدنا فيهم الدأب في الشك أو التشكيك بكل ما دوَّنه الاسلاميون عن تاريخ العرب في العصر الجاهلي. بل الذي رأيناه لدى هؤلاء المستشرقين بشأن الحنفاء أن الوجود التاريخي لهذه الجماعة في عصر الجاهلية أمر مفروغ منه عندهم[1]. لذا انصرفت عناية بعضهم إلى البحث في أصل كلمة «حنيف» ومن أين أخذها عرب الجاهلية حين اطلقوها صفة على دعاة التوحيد قبيل الإسلام، وانصرفت عناية بعض آخر منهم إلى محاولة اثبات أن الحنفاء في الجاهلية هم فئة من زهاد العرب المسيحيين[2].

إن وجود هذه الظاهرة، في أخريات الجاهلية، لا تنفيه الأدلة النقلية التاريخية إذن، بل هي تثبته. لكن، حتى لو أن هذه الأدلة كانت غائبة عنا، لكان علينا ـ بالضرورة ـ اثبات الظاهرة بالاستناد إلى منطق التاريخ نفسه. فهو يدعونا إلى رؤية ظاهرة الحنفاء كواقع حتمي تقتضيه طبيعة التغيرات التي كانت تحدث في مجتمع الجاهلية خلال القرن السادس الميلادي على صعيد العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية، إضافة إلى العامل الذي أشرنا إليه منذ قليل، نعني عامل التفاعل الطويل الأمد بين الموقف الوثني والموقف اليهودي ـ المسيحي من العالم على صعيد الوعي الديني. إن هذا العامل الأخير لا يصح تجاهله ولا يصح التهوين من أثره في خلق ظاهرة كظاهرة الحنفاء، غير أنه هو نفسه إنما يخضع في عمق تأثيره ذاك وفي وتيرة حركته المؤثرة وتحديد اتجاهها ـ إنما يخضع في ذلك كله إلى الفعل الحاسم الذي تفعله حركة تطور العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ذاتها في تحديد وجهة

---

(1) انظر ـ مثلاً ـ كلود كاهن، «تاريخ العرب والشعوب الإسلامية»، ترجمة د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت 1972، ص 13.

(2) راجع جواد علي، جـ6، ص 290 ـ 291.

تطور العلاقات الأخرى على مستوى الوعي البشري، وان يكن ذلك بوساطة الأقنية والأدوات غير المباشرة وغير المنظورة.. لقد رأينا في ما سبق أن حركة تطور الواقع الاجتماعي في أخريات عصر الجاهلية تتجه إلى تفجير الاطارات القبلية التعددية للدخول في إطار توحيدي يتسع لأشكال جديدة متطورة من التناقضات الاجتماعية. إن هذا الاتجاه المتحرك آنذاك قد ارتسمت علاماته في أفق الحياة الجاهلية بأشكال ومظاهر عدة وعلى مستويات متنوعة ومتفاوتة. يمكن أن نذكر من ذلك ـ **أولاً** ـ ما أخذ يظهر في العلاقات القبلية من اتجاه نحو التحالفات الكبرى[1] بين مجموعات من القبائل بدلاً من التجمعات الصغيرة المنعزلة ومن التفتت بطوناً وأفخاذاً لكل قبيلة، فضلاً عن كل عشيرة. كانت هذه التحالفات الكبرى تعني ـ بالضرورة ـ أن تغيراً في العمق أخذ يمس مفهوم **الاستقلال** القبلي الضيق المغلق الذي كانت تتشبث به كل وحدة قبلية بمفردها مهما كان حجمها ضئيلاً، حفاظاً منها على مناعتها الداخلية ونقاوة تقاليدها الخاصة.. فإذا رأينا هذه الوحدات ذاتها تنخرط، في ما بعد، بتحالف واسع ينتظم مجموعات من القبائل والعشائر، فذلك هو شكل من التنازل عن معنى «الاستقلال» القديم. والتنازل من هذا النوع هو ـ بدوره ـ حالة من حالات التفكك الجاري يومئذ في النظام القبلي البدائي بوتيرة متسارعة.. ويمكن أن نذكر ـ **ثانياً** ـ في هذا السياق حادثين كبيرين شهدتهما الجزيرة في زمنين متقاربين سبقا اظهار الدعوة الاسلامية:

أولهما، تفجر الصراع السياسي في اليمن الذي اتخذ، بعد حملة ابرهة الحبشية الفاشلة على مكة، مضموناً تاريخياً حدد وجهته كصراع بين قوى داخلية من أهل البلاد وقوى خارجية تحتل البلاد فعلاً (الأحباش) أو تطمع

(1) بدأت هذه التحالفات بالتجمعين اللذين قسما عرب الجزيرة إلى عدنانية وقحطانية، أي اللذين انتظم كل منهما العشرات من القبائل والبطون والأفخاذ التي تنتمي ـ كما كانوا يزعمون ـ إلى أحد الأصلين: عدنان وقحطان. ثم أخذت تتجه التحالفات وجهة تقررها المصالح المباشرة والضرورات الدفاعية، لذلك كانت روابط الجوار أكثر من روابط الدم والنسب هي المحددة لظهور تحالفات جديدة.

في احتلالها (الفرس). إن هذا التفجر، بمقدماته ونتائجه، أوجد عاملاً موضوعياً للشعور المشترك بالحاجة إلى إعادة النظر في العلاقات القبلية التقليدية أي علاقات التجزؤ والتفتت القائمة على نظام الوحدات المستقلة المغلقة والمتحاربة. . أما الحاجة إلى إعادة النظر في هذه العلاقات فقد أخذت تعبر عن نفسها بمظاهر التقارب في المواقف تجاه الأخطار التي كانت تنذر معظم سكان الجزيرة بأنها ستحل بهم دون استثناء إن لم يجدوا الاطار الجديد من العلاقات الذي يدفع عنهم تلك الأخطار. فقد كان صراع المطامع الخارجية (الفارسية ـ الرومانية) للسيطرة المباشرة على جميع المواقع الحيوية من الجزيرة، يزداد احتداماً بعد انتزاع الفرس أرض اليمن من قبضة الأحباش، وبذلك كان يزداد وضوحاً خطر امتداد الغزو الخارجي إلى مواقع جديدة.

وثانيهما، وهو حادث ذي قار الشهير سنة 609م(*)، كان التعبير الناضج عن ذلك الشعور المشترك بالحاجة إلى نمط جديد من العلاقات بين مختلف قبائل الجزيرة، لاسيما القبائل المحاذية لنقاط التماس مع سلطات احدى الامبراطوريتين المتصارعتين: الفارسية والرومانية. ذلك الشعور المشترك هو الذي يصفه بعض المؤلفين المعاصرين بـ «الشعور القومي»[1]. ورغم أن هذا الوصف سابق لأوانه تاريخياً من حيث مضمونه العلمي الحديث، هو ـ مع ذلك ـ يحمل دلالة لا تفتقر إلى البعد الواقعي[2].

كان حادث ذي قار التعبير الناضج ـ بالفعل ـ عن أكثر من الشعور المشترك الذي أشرنا إليه. أعني أنه كان معبراً أيضاً عن تبلور الاتجاه العام لمجمل المتغيرات التي كانت ترهص بها معظم الأحداث في جانبي الجزيرة

(*) هو اسم معركة قيل إنها جرت بين العرب والفرس لتحرير فتاة عربية من الأسر الفارسي. (الناشر).

(1) عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، ص 486.

(2) لعل الانطلاق من هذا البعد الواقعي نفسه، هو ما أوحى إلى البحاثة المدقق جواد علي ان يطلق على الحركات التي ناوأت الاحتلال الحبشي في اليمن وصف «الحركات القومية» (تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ4، ص 407).

قبيل الاسلام. وإذا صح عن صاحب الدعوة الإسلامية ـ وقد حضر المعركة كما تقول الأخبار ـ إنه قال عن يوم ذي قار: «هذا أول يوم انتصفت العرب فيه من العجم، وبي نصروا»[1]، فان تعبيره بـ «العرب» و«العجم»، كفريقين في المعركة تلك، يضفي على الحادث الكبير معناه التاريخي شبه الحاسم، وهو المعنى الذي استمده من طبيعة تلك المتغيرات المتحركة يومئذ على صعيد المنطقة. وطبيعتها هي طبيعة الاتجاه العام للأحداث نحو التكوّن الجنيني لمجتمع «عربي»، بمعنى الكينونة الكيفية للمجتمع، دون الكمية التي كأنها «المجتمع» الجاهلي.. وهل كان «المجتمع» الجاهلي غير «حاصل جمع» كمي لوحدات قبلية منفصلة؟ أما حديث: «هذا أول يوم انتصفت العرب فيه من العجم» فلنا أن نفترض أن محمداً النبي العربي لم يقله، بل قاله عربي غيره في عصره.. حتى هذا الافتراض يكفي ليكون هذا القول، بحد ذاته وفي عصر المعركة ذاته، دليلاً على أن الفريق الذي انتصر يوم ذي قار هو «العرب» لا «مجموعة» القبائل التي تنادت للمشاركة في مواجهة «العجم»، ودليلاً أيضاً أن الاسلام حين قدم للجزيرة أداتها التوحيدية انما قدمها في الزمن المحدد لأن حاجة الجزيرة إلى التوحيد كانت ناضجة تاريخياً حينذاك.

في هذا السياق التاريخي برزت ظاهرة الحنفاء على مستوى الوعي الديني. برزت الظاهرة لتكون التعبيرالناضج الآخر على هذا المستوى الآخر. وينبغي هنا أن نرى في مجال الوعي الديني ذاته بعض الظاهرات التي سبقت أو رافقت ظاهرة الحنفاء، لكي نرى فيها علامة أخرى على كون «الحنيفية» بمفهومها التاريخي لم تبرز ارتجالاً دون علاقة بالزمن والبيئة. نعني تلك الظاهرات المتصلة بالحركة الدينية الوثنية ذاتها. وهي التي تبدو كروافد تصب في المجرى العام لحركة تاريخ الجاهلية، في زمنها الأخير، نحو الوحدة. إننا نجد هذه الظاهرات الروافد في شبكة من الواقعات، أبرزها:

---

(1) انظر المسعودي، مروج الذهب (طبعة محي الدين عبد الحميد، القاهرة 1958)، جـ1، ص 278.

أولاً، كون مجموعة من القبائل قد تلاقت على عبادة مشتركة ترتبط بصنم واحد، نرى ذلك ـ مثلاً ـ في اجتماع قبائل: خشعم، وبجيلة، وباهلة، ودوس، وازدالسراة، وهوازن، والحارث بن كعب، وجرم، وزبيد، والغوث بن فرّ بن اد، وبني هلال بن عامر، على الصَّنم المعروف باسم «ذو الخلصة»[1]. وفي اجتماع قبائل: قضاعة، ولخم، وجذام، وعاملة، وغطفان، على الصنم المعروف باسم «الاقيصر»[2]. ثانياً، قيام ذلك «التنظيم» العملي لإدارة مواسم الحج الوثنية في مكة. وهو«التنظيم» الذي شمل مهمات الرفادة والحجابة والسقاية وغيرها من الوظائف «التنظيمية» لشؤون الحج موزعة بين الزعامات المكية ذات السيطرة الاقتصادية والدينية. وشمل كذلك التزامات مختلف قبائل المنطقة (قبائل الشمال خصوصاً) بموجبات أداء مراسم الحج بصورة جماعية وسلمية، كالتزامهم الامتناع الطوعي عن الحرب خلال المواسم الدينية هذه، والتزامهم كون الامتناع عن الحرب محدوداً بأشهر ثلاثة معينة سميت عندهم ـ وفقاً لهذا الالتزام ـ بالأشهر الحرم أي الواجبة الاحترام، أو المحرّمة فيها الحرب، تتداخل فيها العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والأدبية والدينية، تداخلاً تفاعلياً ينتج مزيداً من الاندفاع الموضوعي نحو ذلك المجرى العام لحركة صيرورة جديدة. وقد كانت الأسواق الموسمية، المنعقدة أثناء أداء مراسم الحج، هي المظهر الحركي الأكثر فاعلية في سياق هذه العملية المتداخلة.

إن جملة هذه الظاهرات، داخل الحقل الديني الوثني ذاته، مرتبطة موضوعياً بظاهرات الواقع الاجتماعي، أي تلك الظاهرات التي كانت حصيلة عملية تاريخية تجري حينذاك باتجاه اختراق الأطر القبلية التعددية البدائية، على طريق صيرورة «المجتمع» الجاهلي الكمي، مجتمعاً «عربياً» بالمعنى الكيفي.

تلك هي العملية التاريخية نفسها التي كانت ظاهرة الحنفاء نتاجها التاريخي الفعلي. فان «الحنيفية» ـ كما نعرف الخطوط العامة لصورتها

---

(1) و(2) ابن الطلبي، «كتاب الأصنام» القاهرة 1925. ص 25، 38، 47 والألوسي، بلوغ الأرب، جـ2، ص 207، 209.

الجاهلية ـ لا تدعو إلى اختراق الأطر القبلية التعددية وحسب. وإنما هي تدعو إلى **اقتلاع** هذه الأطر جذرياً على مستوى الوعي الديني. ذلك لأن دعوتها تتوجه ـ على هذا المستوى ـ إلى **اقتلاع جذرها الوثني**، من حيث كون الوثنية ـ بالأصل ـ **وعياً قبلياً تعددياً تقسيمياً للجماعة البشرية ذاتها**. فليس من معنى لتعددية الآلهة في الوثنية، لولا أنها الصورة القائمة في وعي الإنسان القديم عن تعددية الأطر البدوية أو الريفية أو المدينية المنفصلة والمغلقة للتجمعات البشرية في المراحل الأولى لتاريخ التطور الاجتماعي.

من هنا، وعلى هذا الأساس من تصوّر مدلول الوثنية، نرى في دعوة الحنفاء إلى الغاء عبادة الأصنام وإلى التوحيد الإلّهي، دعوة ضمنية إلى الغاء الأساس الاجتماعي الذي قام عليه كل البناء الذهني للعالم في وعي الوثنية الجاهلية. ومن هنا، تحديداً، ننظر بعناية مشددة إلى هذه الظاهرة (الحنفاء) كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية إلى عصر الاسلام. لكنها أشبه «**بالحلقة المفقودة**» في تاريخ تطور الانسان. ذلك أن «ليست الصورة التي رسمها المفسرون وأهل الاخبار عن عقيدة الحنفاء واضحة، فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي، تخصّ الناحية الخلقية أكثر مما تخص الناحية الدينية. فليس فيها شيء عن عقيدتهم في الله، وكيفية تصورهم وعبادتهم له..»[1].

لماذا الصورة عن عقيدة الحنفاء غامضة ومطموسة هكذا؟

السؤال يزداد الحاحاً إذا نحن أخذنا ببعض الأخبار المروية عن الحنفاء من أن أكثرهم كان يقرأ ويكتب، وأن بعضهم كان له اطلاع على «الصحف» و«مجلة لقمان» و«الكتب السماوية»[2]. أقول: إن السؤال يزداد الحاحاً على الباحث وهو ينظر في أمثال هذه الأخبار عن الحنفاء، لأنها تفتح أمامه نافذة، ثم لا يجد وراء النافذة غير أفق يكتنفه الغموض من جديد. فما «الصحف»، وما «مجلة لقمان»، وأية «كتب سماوية» تلك التي كان يقرؤها هؤلاء الحنفاء، أي التي كانوا يستمدون منها عقيدتهم، كما نفهم من تلك

---

(1) جواد علي، جـ5، ص 57.

(2) المصدر السابق، ص 402.

الأخبار؟... أما «**الصحف**» فأهل الجاهلية يطلقونها على مدلولات مختلفة لا تنحصر في المدلولات الدينية، وهي في القرآن الكريم تطلق بصيغة غير مخصصة صراحة، وإن وصفت مرة بـ ﴿مُّطَهَّرَةً﴾[1] ومرة بـ ﴿مُّكَرَّمَةٍ﴾[2] ويقول المفسرون إن الوصف الأول يعني صحف القرآن[3] وإن الوصف الثاني يعني صحف الكتب السماوية بعامة[4]، سوى بعض الآيات التي تذكر «الصحف» منسوبة مخصصة ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ﴾[5]. لكن الآيات القرآنية التي تنص على ذكر الحنفاء تنفي أنهم كانوا يهوداً أو نصارى[6]، أي أنها تنفي أن تكون «صحف» اليهودية أو النصرانية مصدر عقيدة الحنفاء، فهل «صحف القرآن» هي المعنية إذن في الأخبار الواردة عن الحنفاء؟ لكن زمن الحنفاء قبل زمن ظهور القرآن. وأما «**مجلة لقمان**» فليس من ضوء تاريخي نتعرّف به مضمون ما تحتويه، لكي نتعرف أمراً جديداً في مسألة الحنفاء. بل كل ما لدينا عن «لقمان»[7] نفسه وعن «مجلته» هذه، لا يزيد المسألة الا غموضاً جديداً.. هناك نقطة ضوء واحدة صغيرة نجدها تتجه بعيداً عن الحنفاء، ونحاول نحن أن نراها غير بعيدة عنهم: يروون عن«سويد بن الصامت» أنه «قدم مكة حاجاً أو معتمراً» وأن النبي محمداً تصدى له ودعاه إلى الاسلام. فقال سويد: لعلّ الذي معك مثل الذي معي. فقال النبي: وما الذي معك؟ قال سويد: «**مجلة لقمان**» **يعني حكمة لقمان**. فقال: اعرضها عليّ. فعرضها عليه سويد، فقال: إن هذا الكلام حسن، والذي معي أفضل منه: قرآن

---

(1) سورة البينة، الآية ـ 2: «رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة».

(2) سورة عبس، الآية ـ 13: «.. في صحف مكرمة».

(3) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ5، ص 474 (تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1973).

(4) المصدر السابق، ص 328.

(5) سورة النجم، الآية ـ 36.

(6) سورة البقرة: الآية 135، وسورة آل عمران: الآية 67 ـ 68. وقد ظهر نص كل من الآيتين سابقاً (ص 311).

(7) راجع عن لقمان، من المؤلفات الحديثة، فجر الإسلام (أحمد أمين) ط8، ص 62 ـ 64، وتاريخ العرب قبل الاسلام (جواد علي) جـ5، ص 360 ـ 361.

انزله الله عليّ، وهو هدى ونور.. وتلا عليه القرآن، ودعاه إلى الإسلام. فلم يبعد. وقال: هذا حسن. ثم انصرف سويد.. إلى آخر الرواية(1).

إن نقطة الضوء في هذه الرواية هي: **أولاً**، أن «مجلة لقمان» تعني «حكمة لقمان» ـ كما ينص ابن الأثير ـ وأن هذه «الحكمة» ليست بعيدة عما كان لدى صاحب الدعوة الإسلامية بعد ظهور أمره علانية. **وثانياً**، أن «سويد بن الصامت» الذي لم يذكره أهل الأخبار في عداد الحنفاء هو أيضاً خارج على وثنية الجاهلية فعلاً كالحنفاء، والا فكيف صح لصاحب الدعوة الاسلامية أن يقول عن الكلام الذي عرضه عليه سويد من «حكمة لقمان» إنه كلام حسن؟ وأما **ثالثاً**، فنستنتج من كل ذلك أن ما سميناها «ظاهرة الحنفاء» هي، بجوهر دلالتها وأبعادها التاريخية لا تقتصر على افراد معينين معدودين كالذين عني أهل الأخبار بذكر أسمائهم، بل كان لها معنى الظاهرة سعة وشمولاً بحيث وجدت الطريق لنفسها أن تظهر باسم «مجلة لقمان» أو «حكمة لقمان» كما باسم «الحنفاء» أو «الاحناف»، أو ربما باسماء أخرى لم تنكشف لنا بعد، وكما وجدت الأشكال المختلفة للتعبير عن دلالتها وأبعادها: خطابة أو شعراً أو حكمة تسير مسرى الأمثال. وفوق ذلك: وجدت في الاسلام نفسه تعبيراً عن دلالتها وأبعادها بالشكل الأفضل كما جاء على لسان صاحب الدعوة الإسلامية في رواية ابن الأثير.

إذا كان أمر هذه الظاهرة على هذا المستوى وبهذا القدر من السيرورة والأهمية، فكيف حصل أن خرجت من زمنها التاريخي ذاك وهي «غامضة ومطموسة»؟ ولماذا حصل هذا؟

الجواب عسير، ولكن سيبقى مطلوباً للبحث بإلحاح، كما بقي الجواب مطلوباً حتى الآن عن السؤال حول «الحلقة المفقودة» في تاريخ تطور الإنسان «البشري»..

5 ـ الظاهرات الدينية في القرآن

---

(1) الرواية ملخصة عن ابن الأثير، أسد الغابة، جـ2، ص 378. ورواها ابن هشام السيرة، جـ1، ص 265 هامش الروض الأنف.

يتبين مما تقدم أن الظاهرات الدينية لمجتمع الجاهلية العربية قبيل الإسلام، هي بقدر ما تعكس الشكل التاريخي الخاص للعلاقة بين الواقع الاجتماعي الجاهلي والوعي الاجتماعي الجاهلي، تعكس كذلك ـ في ظاهرة الحنفاء ـ علامة تحوّل تاريخي على صعيد الوعي الديني. وهذا التحول على صعيد الوعي الديني، كان من حيث بعده الواقعي ـ تعبيراً يكاد يكون مباشراً عن مخاض النظام القبلي الجاهلي بتحولات في أسسه المادية. إذ كان هذا النظام قد بلغ مرحلة ولادة التناقض الاجتماعي في داخله بعد أن أخذت تتسع دائرة الفوارق الاجتماعية ضمن كل قبيلة بذاتها. وعلى مدى المجتمع الجاهلي كله.

بناء على هذه الرؤية نستطيع أن ندرك، جلياً، أن الاسلام عند ظهوره في هذا المجتمع لم يكن ظهوره أمراً مفاجئاً هبط عليه دون سابق علاقة بينه وبين تلك الظروف التاريخية الموضوعية المتحركة في هذا المجتمع. بل العكس هو الواقع. فإن ظهور الدعوة الاسلامية في مجتمع مكة بخصوصها، حيث كانت التناقضات الاجتماعية أشد منها في أي مكان آخر من مناطق الجزيرة، يكشف بصورة صحيحة عن كون الاسلام لم يقم على فراغ، وإنما قام على أساس من أن تلك الظروف الموضوعية نفسها اقتضت أن يكون، أي أن حركة تطور المجتمع العربي الجاهلي، بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية اقتضت أن يجيء الاسلام بهذا الشكل الجديد عن ذلك الواقع الموضوعي.

إن القرآن الكريم، بوصفه الظاهرة الكبرى للاسلام، يشهد على صحة هذا التحليل. فقد برزت في مختلف السور القرآنية، لا سيما المكية منها، صور ملموسة لجميع الظاهرات التي وصفناها في هذا الفصل، وإن جاء بعض تلك الصور على نحو من الرمز والايحاء، وبعضها على نحو من التوجيه المركز حيناً والمبسّط حيناً آخر، وبعضها على نحو من الوعيد بالعقاب الأخروي والوعد بالثواب الأخروي. ولنا أن نقول إن الظاهرات الدينية التي رأيناها في عرضنا السابق، قد انعكست في القرآن الكريم على نحو ما انعكست فيه سائر ظاهرات المجتمع العربي الجاهلي. وسنقرأ الآن

نصوص بعض الآيات لنراها تعرض عرضاً واقعياً مختلف الأديان والنزعات والعقائد التي كان لها حضور في عالم أهل الجاهلية هنا وهناك من مناطق الجزيرة، على النحو الآتي:

□ من الآيات التي تتحدث عن اليهود والنصارى والصابئة والمجوس من جهة، وعن المشركين الذين يشركون غير الله في عبادتهم من جهة ثانية:

ـ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ. (سورة الحج: الآية 17).

□ من الآيات التي تتحدث عن «الدهريين» أي الذين ينكرون قضية الخلق الإلّهي للكون وقضية البعث بعد الموت.

ـ وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ. (سورة الجاثية: الآية 24).

□ من الآيات التي تتحدث عمن يقرّون بخالق الكون وحدوث العالم. وينكرون مسألة البعث ورجعة الأجسام بعد الموت:

ـ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. (سورة ياسين: الآية 78 ـ 79).

□ من الآيات التي تتحدث عمَّن يقرّون بالخلق الإلّهي والبعث ورجعة الأجسام، لكن ينكرون النبوّات ويعبدون الأصنام بحجة أنها شفيعة لهم عند الله. ومن هذا الفريق من كانوا يحجُّون إلى الأصنام في الكعبة.

ـ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَۗ. (سورة الزمر: الآية 3).

بمثل هذا العرض القرآني يبرهن الإسلام نفسه على مدى ارتباطه الواقعي بذلك المخاض التاريخي الذي تحدثنا عنه في هذا الفصل. أعني مخاض المجتمع العربي الجاهلي بتحولات في الأسس المادية لنظامه القبلي، كان بين مظاهرها تحولات في موقفه المعرفي من العالم.

يقف بنا الفصل الأول هنا معلناً انتهاءه، فهل لنا أن نعلن أننا استطعنا

في هذا الفصل رسم أبرز الملامح المميزة لحلقة من تاريخ تطور الفكر العربي[1] تقع في مركز البداية منه. نقول «البداية» ولا نعنيها تاريخياً. فليست هي ـ بالطبع ـ الحلقة الأولى من حيث مكانها الحقيقي في تاريخ تطور الفكر العربي، وإنما هي الحلقة الأولى من حيث انقطاعها عن حلقات سابقة غابت حتى الآن عن الشواهد المكتوبة أو المحفورة والمنقوشة لتاريخ العرب، غياباً مطلقاً لم نكتشف أسبابه بعد.

(1) نقصد بتعبير «الفكر العربي» كل الأشكال المعرفية التي انتجها ـ وينتجها ـ باللغة العربية ناس عرب أو مواطنون لهم في وطن مشترك. ويشمل هذا التعبير أنواع الأدب كلها والفلسفة والعلوم الخاصة وسائر ما يندرج في التشكيلات الثقافية المكتوبة والملفوظة.

حصيلة الفصل الأول

1 ـ التطور الاجتماعي

يمكن أن نستخلص من هذا الفصل، بشأن مستوى التطور الاجتماعي لمجتمع الجاهلية، بعض الاستنتاجات الأساسية التي نجملها بما يأتي:

أولاً: رأينا أن عرب شبه الجزيرة في الجاهلية لم يكونوا بعزلة عن العالم الخارجي. فقد كان لموقع موطنهم الجغرافي وسط العالم المتحضر، في العصور القديمة والوسطى، فضل في إبعاد هذه العزلة عنهم. إذ جعل من شبه الجزيرة جسراً عالمياً للتجارة وتبادل شعوب الغرب والشرق وشعوب آسية وأفريقية مختلف المنتجات الطبيعية والصناعية وتبادل التأثير والتأثر اجتماعياً وسياسياً وثقافياً.

ثانياً: بفضل الطرق التجارية الكبرى التي كانت تخترق شبه الجزيرة من طرفها الجنوبي إلى الشمالي وبالعكس، تهيأت أسباب الاتصال المادي والمعنوي بين العرب وغيرهم من الأقوام والشعوب والدول خارج بلادهم. وقد فتح هذا الاتصال مجالاً لنشأة ظروف موضوعية أدت، في نهايات القرن السادس الميلادي، إلى تفكك النظام القبلي البدائي بخصائصه المتميزة في بلاد العرب أيام الجاهلية، وإلى ظهور طلائع متنوعة الأشكال لحلول تركيب اجتماعي جديد متطور بالقياس إلى التركيب القبلي البدوي الذي أخذ يهتز ويتضعضع بتأثير ما كان يبرز في مناطق البادية، كما في المناطق الزراعية المستقرة وشبه المستقرة، وفي المدن بالأخص، من التمايز والتفاوت المادي والاجتماعي إذ كان يبدو أن ظاهرات هذا التمايز والتفاوت قد مهّدت لنشأة انقسام اجتماعي على أساس جديد، سيتطور إلى

انقسام طبقي، بين أغنياء القبيلة وفقرائها، ثم بين مالكي وسائل الانتاج وغير المالكين.

ثالثاً: لم يبلغ هذا الشكل من التطور الاجتماعي مبلغ النضج الذي يسمح بنشوء الدولة في مجتمع عرب الجاهلية. غير أنه أوجد البذرة الأولى للدولة في مجتمع مكة الذي كان آنذاك أعلى تطوراً من المجتمعات العربية في سائر مناطق الجزيرة، بفضل تمركز التجارة والأموال التجارية في مكة، ووضوح ملامح الملكية الخاصة هناك، وبفضل ما أدى إليه ذلك من تجمع زعامة قريش الغنية للحفاظ على مصالحها ولتنظيم علاقاتها المادية مع الفئات الأخرى من سكان مكة، وسكان الجزيرة بعامة. من هنا نشأ التنظيم السياسي الأول، الذي ظهر في الشكل المعروف تاريخياً باسم «دار الندوة» التي شبهها المؤرخون الغربيون بمجلس شيوخ أثينا «الّذين كانوا يجتمعون في المجلس «Ekklesia» للنظر في الأمور»[1].

2 ـ التطور الفكري

ذلك التطور الاجتماعي، كان ينعكس بوضوح في مختلف الظاهرات الثقافية التي كان ممكناً أن يتمتع بها مجتمع يعيش في مثل تلك الظروف التاريخية. لكن هذه الظاهرات كانت متفاوتة في مدى تطورها ومدى انعكاس الواقع الاجتماعي فيها. ويقدّم لنا الفصل الأول، في هذا المجال، الخطوط العريضة التالية:

أولاً: كان الشعر واللغة أكثر تطوراً من سائر الظاهرات الثقافية في الجاهلية. وهذا ما أتاح لنا استنتاج كون الشعر واللغة أعمق ارتباطاً بتاريخ الجزيرة القديم الذي كان يتمتع بمستوى عال من التطور النسبي، بدليل ما كان في جنوب الجزيرة بالأخص، لا سيما اليمن، من دول معروفة تاريخياً بتطورها الحضاري (سبأ، معين، حمير)، ويرقى تاريخها إلى ما قبل الميلاد. وقد حدث انقطاع تاريخي بين ذلك الماضي القديم وبين جاهلية

(1) جواد علي، جـ4، ص 194 (نقلاً عن Satt. P.9).

القرن السادس للميلاد، لأسباب لم يكشف عنها، بعد، علم التاريخ كشفاً يركن إليه الباحثون. لقد القى هذا الانقطاع التاريخي ظلاله المعتمة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في القرن السادس بأشكالها المتأخرة. غير أن الشعر واللغة لا يرى الباحث فيهما صورة مطابقة لما كانت عليه تلك الأوضاع من مستوى متأخر. ذلك لأن هذين المظهرين للثقافة الجاهلية كانا أعلى تطوراً من سائر ما عداهما من مظاهر الحياة الجاهلية باطلاق.

ثانياً، تنحصر المعارف الجاهلية بحصيلة متفرقة غير منتظمة من التجارب الحسية المباشرة والمحاكمات الفكرية البسيطة. خلال التعامل اليومي الحي مع أشياء الطبيعة والظاهرات الكونية المكشوفة لديهم والمؤثرة في حياتهم اليومية، وخلال مجرى العلاقات الاجتماعية المعينة وما تخلقه هذه العلاقات من نوعية محددة للعادات والتقاليد والأشكال الحقوقية العفوية التي كانت تقوم عندهم مقام القوانين في المجتمعات الحضارية.

ثالثاً: كانت الظاهرات الدينية أشد ظاهرات الوعي، في الجاهلية، تأثراً بعملية النشاط البشري المادي. فحين كان النظام القبلي البدائي لا يزال سائداً حياة الجاهليين، ولا يزال يقسم مجتمعاتهم القبلية على أساس من رابطة الدم والنسب بأضيق حدودها، كانت الوثنية وحدها هي ديانتهم السائدة. ذلك لأنها تمثل في وعيهم صورة عالمهم القبلي نفسه: فهو عالم العلاقات البشرية بأبسط تكوناتها التاريخية وأكثرها تجزؤاً وتعدداً. وهي ـ أي الوثنية ـ على مثاله، من حيث كونها أولاً تبسيطاً ساذجاً لعلاقة الإنسان بأشياء الطبيعة وظاهراتها ذات التأثير المباشر في حياته اليومية. فإن الوثنية تصور هذه العلاقة كعلاقة سيطرة مطلقة قدرية ثابتة ونهائية على الإنسان.

وثانياً، من حيث كونها ـ أي الوثنية ـ قائمة على تعدد الآلهة تبعاً لتعددية الجماعة القبلية ذاتها.

لكن، حين بدأ مجتمع الجاهلية يتمخض، قبيل الإسلام، بتحولات تؤدي إلى تغيير في تركيبه الاجتماعي وفي اتجاه علاقاته الاجتماعية نحو الانقسام على أساس جديد يمهد للأساس الطبقي، أخذت الظاهرات الدينية تتأثر

بهذا التمخض الاجتماعي، فرأينا الوجهة التوحيدية تبرز في هذه الظاهرات: برزت أولاً في التوحيد اليهودي حيث وجدت، في بعض المناطق، قاعدة للديانة اليهودية، وثانياً في التوحيد بمفهومه المسيحي حيث وجدت، في مناطق أخرى، قاعدة للديانة المسيحية.. ثم ظهر في نهايات عهد الجاهلية شكل ديني جديد لا يأخذ بمفهوم التوحيد اليهودي ولا المسيحي، بل بالمفهوم الذي سيصبح مفهوم التوحيد الاسلامي. وهذا هو دين الحنفاء. هذا الذي كان التعبير الناضج، على صعيد الوعي الديني، عن اتجاه المجتمع العربي الجاهلي نحو الصراع مع نظامه القبلي البدائي التعددي.

الفصل الثاني

عهد ظهور الإسلام

(610 ــ 632م)

أ ــ «رد الفعل» الطبقي!

1 ــ محمد وقريش

محمد بن عبدالله نشأ يتيماً فقيراً رغم انتمائه لقريش. إنه ينتمي إلى فرع من هاشم في قريش، هو فرع بني عبد المطلب جده لأبيه. وبنو عبد المطلب هم أقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء، لا سيما بيت أبي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد مماة جده. بدأ محمد حياته العملية باكراً «يرعى غنم أهل مكة»[1]. وفي ما بعد كان يقول: «بعث موسى وهو راعي غنم، وبعث داود وهو راعي غنم، وبعثت وأنا راعي غنم أهلي بأجياد»[2]. ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد، التي أصبحت زوجه الأولى، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام. ويبدو أن حكاية اتصاله **بالحنفاء** حقيقة واقعة، بل ربما كان واحداً منهم. فرغم السؤال الكبير الذي يلاحقنا بحثاً عن الوضوح التاريخي بشأن جماعة الحنفاء، نجد بعض الوضوح في

---

(1) كتب السيرة.. راجع محمد حسين هيكل، «حياة محمد»، ط5، القاهرة 1952 ص 118. راجع محمد جميل بيهم، «فلسفة تاريخ محمد»، بيروت 1961، ص 100.
(2) الطبقات الكبرى لابن سعد، دار صادر، دار بيروت 1957، جـ1، ص 126.

إشارات المؤرخين إلى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الاسلامية وهذه الجماعة[1]، إضافة إلى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي توضح أن الحنيفية دين ابراهيم. وإنها الدين الحق: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2]. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۗ﴾[3]. ذلك يؤكد الارتباط الواقعي بين الاسلام والحنيفية بوصف كونها تياراً دينياً ـ فكرياً ظهر في منطقة زراعية (اليمامة)، وصار له مبشرون في المناطق المستقرة من الجزيرة، وفي مكة ذاتها بالأخص، وكان المبشرون به أشخاصاً ذوي شأن مرموق في أهل الجاهلية، وكان ظهوره ـ وفقاً لتحليلنا السابق ـ شكلاً من التعبير عن التغيرات المستجدة في أسس العلاقات الاجتماعية لمجتمع الجاهلية. بمعنى أن تيار الحنفاء هو ذاته كان يشكل ظاهرة من مجموعة الظاهرات المتشابكة الناشئة عن ذلك الاتجاه العام لحركة المجتمع الجاهلي نحو تغير لا يقتصر على أسسه المادية، بل من الحتم أن يتناول أيضاً حقل الوعي الاجتماعي بشكله التاريخي حينذاك، وهو الشكل الديني.

إن هذه النظرة إلى العلاقة بين ظهور الاسلام وظروف تلك المرحلة من تاريخ العرب، بل تاريخ المجتمعات الأخرى القريبة من جزيرة العرب، لهي نظرة تكشف عن الجذور الاجتماعية والمعرفية للمهمات الكبرى التي كان على الاسلام أن ينهض بدوره التقدمي في تحقيقها لتغيير خارطة الواقع الاجتماعي والواقع المعرفي لأكثر من مجتمع واحد في أكثر من قارة واحدة

---

(1) راجع أسعد طلس، تاريخ الأمة العربية، عصر الانبثاق (مكتبة الأندلس، بيروت 1957)، ص 164. وفي «أسد الغابة» لابن الأثير (جـ2، ص 236) ان النبي سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل، وهو من أبرز الحنفاء، فقال النبي: يبعث أمة وحده، وكان يتعبد في الجاهلية ويطلب دين ابراهيم الخليل ويوحد الله ويقول: الهي اله ابراهيم وديني دين ابراهيم، إلى آخر الحديث.. وهذا مؤشر آخر لتلك الصلة بين محمد وجماعة الحنفاء.

(2) سورة الانعام: الآية 161.

(3) سورة النساء: الآية 125.

خلال القرون الوسطى كلها.

لقد وضح، منذ بدء الدعوة الإسلامية، أن صاحب هذه الدعوة يقف في المدى الزمني القريب، على صعيد آخر غير الصعيد الذي تقف عليه زعامة قريش بسيطرتها المادية، وهي الزعامة المتمثلة بكبار التجار والمرابين من أصحاب «الملأ المكي» وأركان «دار الندوة».. ووضح من ذلك أن موقع الإسلام في حركة التغيير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم، أي لصالح العملية التاريخية التي كانت تقتضي انتقال العلاقات الاجتماعية من شكلها البدائي إلى شكل أعلى منه وأرقى في طريق التطور، وفقاً لمنطق القوانين العامة الموضعية للتطور.

من هنا كان «رد الفعل» سريعاً بوجه محمد. وهو «رد فعل» لا يمكن أن لا نرى الواقع «الطبقي» في أساسه، وإن كان صحيحاً القول بأن الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد. لكن معالم كينونته الأولى كانت تتنامى بوضوح في المجتمع المكي خصوصاً. إن «رد الفعل» تجاه اعلان الدعوة الإسلامية كان واحداً من هذه المعالم الأكثر وضوحاً والأعمق دلالة. فقد انقسم الناس في مكة، لدى اعلان الدعوة، فريقين: فريق الأغنياء أي كبار أصحاب الأموال التجارية والمرابين ومالكي الأرض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والأسواق الموسمية.. **وفريق** الفقراء، أي المعدمين منهم والمستخدمين في الأعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الأصول غير العربية.. **الفريق الأول**: بادر إلى رفض الدعوة بغيظ واستعلاء ترافقهما محاولة الاغراء والرشوة أول الأمر، فلما أخفقت المحاولة أعقبها الاضطهاد بأقسى أشكاله. **والفريق الثاني**: وجد في الدعوة تعبيراً عن وعيه المكبوت، أي عن شعوره الغامض بالأذى الذي يناله جراء التفاوت المادي الاجتماعي، وقساوة الاستخدام والاستثمار، لاسيما ما يعانيه هذا الفريق من فداحة شروط المرابين والمحتكرين. لذا نجد ناساً من هذا الفريق سارعوا للانضمام إلى الدعوة متحملين أشد الأذى، في حين خشي منهم ناس آخرون عواقب الانضمام إليها علانية، فقعدوا متربصين نتيجة الصراع.

لقد نادى محمد، منذ بدء الدعوة، بتسفيه من يكدسون الأموال ويأكلون

أموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة، ثم تسفيه عبادة الأصنام وتعددية الآلهة. فوجدت زعامة قريش، في مضامين هذه الدعوة، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية إذا هي انتصرت ستقضي، **أولاً**، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري، أساساً، في داخل الجزيرة وخارجها. فإن الصفة الدينية للكعبة مرتبطة عضوياً بصفتها التجارية. وستقضي، **ثانياً**، على امتيازات الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهرياً.

2 ـ التوحيد والقيامة

إذ كانت الآيات القرآنية هي اللسان الناطق باسم الدعوة، وإذ كانت ببيانها الفني بالغة ذروة المستويات البيانية التي كان القوم يتذوقونها يومئذ بنوع من الحس الجمالي الأدبي المتطور تطوراً عالياً بالنسبة لتلك المرحلة، كان طبيعياً ـ لذلك ـ أن يجتذب هذا البيان الأرفع أحاسيسهم الجمالية بروعة أسلوبه وحلاوة نسيجه الفني ودقة إشاراته إلى قصص الأقدمين وشرائعهم، وإلى تقاليد الجاهلية وعاداتها ونظم حياتها. فقالوا حيناً بأنه شاعر، وحيناً بأنه ساحر، وبالغ بعضهم في تشويه أمره، فقالوا: مجنون!.

والقرآن، في آياته وسوره المكية، دعا إلى محورين مركزيين: التوحيد، والقيامة:

□ أما **التوحيد**، فإن الذي يعنينا من شأنه. في هذا البحث، لا مضمونه الايماني الديني. فهذا موضوع له مجاله الخاص. وإنما يعنينا هنا ما يكمن في عمق هذا المضمون، نقصد البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد. وإذا كان الحنفاء قد عبَّروا عن هذا البعد الاجتماعي بطريقة عامة لم نستطع الكشف عن خصوصيته بجلاء، فذلك لأن تيار الحنفاء برز إلى السطح في وقت كانت فيه عوامل تفكك النظام القبلي لا تزال في درجة المخاض. وما جاء الاسلام إلا وقد أصبح تفكك هذا النظام حاجة فعلية ضرورية تاريخياً، وأصبحت الحاجة تلك أكثر من كونها حاجة إلى التفكك بذاته كفعل نفي

وهدم فقط.. إذ كان الأمر قد تجاوز ذلك. ونضجت العوامل: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، لوضع مسألة انهيار النظام القبلي ومسألة قيام النظام البديل له في مستوى واحد على جدول المهمات المرحلية لعملية تطور مجتمع الجاهلية العربية التاريخي. نعني بالنظام البديل ذلك الذي ينبغي له أن يقيم الأبنية والأطر الفوقية القادرة أن تمثل، على مستوى القيادة والتشريع والفكر، ما كان يحدث من تغيرات في مستوى القاعدة المادية والعلاقات الاجتماعية. وقد كان محور هذه التغيرات، هو التغير في مجال تقسيم العمل. فهذا يقتضي ـ بدوره ـ تغيراً في انقسام المجتمع الجاهلي لا على أساس الانتماء القبلي بحد ذاته مستقلاً عن انتماءات المواقع في عملية انتاج الحاجات المادية للمجتمع. فقد أصبح انقسام أهل الجزيرة العربية إلى وحدات قبلية منفصلة، مستقلة بعضها عن بعض، عائقاً فعلياً دون تحقيق مهمات العملية التطورية المرحلية.. كان لا بد إذن من اختراق هذا العائق، أي كان لا بد إذن من «حضور» الاطار التوحيدي القادر أن يكون إطاراً واحداً للتناقضات ذات النوعية الاجتماعية الجديدة.. كان لا بد من «حضوره» حضوراً فعلياً بوصف كونه قوة مادية موحدة أولاً، وبوصف كونه فكرة مبدئية توحيدية على مستوى الوعي ثانياً.. وقد جاء الإسلام ليكون هو هذا «الحضور» الفعلي، على المستويين كليهما: مستوى القوة المادية «كمؤسسة»، ومستوى الوعي كفكرة أو مبدأ أو عقيدة. وهذا ما كانه معنى التوحيد، من حيث البعد الاجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر، أي مضمونه الايماني الاسلامي الخاص. وهذا ما كان يشير إليه التوجيه القرآني في الكثير من آياته:

ـ ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ (سورة الشورى: الآية 14).

ـ ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (سورة الانفال: الآية 46).

ـ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (سورة آل عمران الآية 105).

ـ ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (سورة آل عمران: الآية 103).

إن هذا البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد، قد أظهره محمد نصاً صريحاً في أول وثيقة سياسية وضعها، أثر الهجرة إلى المدينة، معلناً المبادىء الأولى لخطة العمل التحالفي بين مختلف الفرقاء الذين صار المسلمون فريقاً منهم في دار الهجرة هذه. جاءت هذه الوثيقة بصورة كتاب، إذ «كتب محمد بين المهاجرين والأنصار كتاباً واعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم واشترط لهم»[1]. تبدأ الوثيقة ـ الكتاب هكذا:

«.. هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم: **إنهم أمة واحدة من دون الناس**..»[2]. فهذا أول مبادىء الوثيقة. وهو المبدأ الذي يرسم الإشارة إلى وجهة المسيرة التارخية، مسيرة العبور من علاقات «التجمع» القبلي الكمي إلى علاقات المجتمع الحضري الكيفي.

□ أما عقيدة القيامة التي كانت المحور الثاني للدعوة الإسلامية، فإن الكشف عن الدلالة القرآنية الظاهرية للكلمة المعبرة عنها (كلمة «القيامة»)، سيفيدنا في الكشف عن المضمون الاجتماعي الكامن في هذه الدلالة.

لقد فسّر القرآن الكريم نفسه عبارة «**يوم القيامة**» الواردة فيه تكراراً بأنها تعني «**يوم الدين**». فإذا رجعنا إلى الدلالة اللغوية لكلمة «**الدين**» في الجاهلية عند صدور القرآن، وجدناها تعني «الحساب» أو «المحاكمة»، أو «الجزاء»[3]، في جملة ما تعنيه. فيوم القيامة إذن، في دلالته القرآنية، هو يوم محاسبة الناس أو محاكمتهم في العالم الاخروي عن كل ما فعلوه في

---

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص 225.
(2) المرجع السابق.
(3) راجع قاموس الفيروزأبادي، مادة «دين».

عالم الحياة الدنيا، عالم الأرض والبشر.. ومؤدى ذلك أن وراء المعنى الميتافيزيقي لعقيدة القيامة مضموناً اجتماعياً يرتبط، أساساً ومنطلقاً، بحياة الناس كبشر، وبعلاقاتهم الواقعية على صعيد الواقع البشري المادي. غير أن هذا المضمون الاجتماعي كان في بدء الدعوة الاسلامية بمكة، قبل الهجرة، يقف ضمن حدود وعد المؤمنين بالدعوة أن ينالوا الجزاء الحسن في الآخرة، والوعيد لرافضي الدعوة ومناهضيها أن يلقوا شديد العقاب «يوم القيامة»[1]. أي أن الدعوة، في تلك المرحلة لم تتجاوز النطاق الأخلاقي والنطاق الغيبي مجردين ـ أولاً ـ من الجاذب المادي للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين في حياتهم البشرية المباشرة، ومجردين ـ ثانياً ـ من الرادع المادي للذين يمارسون عملياً فعل الاضطهاد والاستثمار مع الفئات الأخرى المستضعفة. فإن مواقف الوعد والوعيد لم تقترن حينذاك بالتشريعات التنظيمية والعملية التي بدأت تظهر عقب الهجرة إلى المدينة وخلال الانتصارات المتلاحقة، من بعد، على خصوم الاسلام في مكة، ثم في سائر مناطق الجزيرة.

3 ـ في مكة، قبل الهجرة

لماذا ظلت الدعوة نحو ثلاث عشرة سنة في مكة، تواجه اريستقراطية قريش بالثبات المرهق في موقفها، وتواجهها اريستقراطية قريش بالاصرار الشرس على مناهضتها واضطهادها، حتى كاد ميزان القوى، تحت وطأة الشراسة القرشية، يميل لغير صالح الدعوة، لولا أن تهيأت ظروف الهجرة إلى يثرب؟

---

(1) من أروع صور الوعد والوعيد القرآنية بيوم القيامة: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾ يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ ﴿٢٩﴾ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٣٢﴾﴾ (سورة الحاقة: الآيات 18 ـ 32).

يمكن تفسير ذلك بما قلنا، في الفقرة السابقة، من غياب الجاذب المادي، حينذاك، للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين من سكان مكة. فوقفوا ـ لذلك ـ من الدعوة وصاحبها وانصارها القلة موقفاً هو أشبه أن يكون غير ميال بأن تخذل أو تنتصر.. ذلك بالرغم من إعلان الدعوة الإسلامية مبدأ مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة بتحريمها جميعاً. وهذا يعني التصدي لأهم الأسس التي تقوم عليها السيطرة الأريستقراطية القرشية في المجتمع المكي. إن التفسير الواقعي لهذه الظاهرة يدعو إلى القول بأن العامل المؤثر في تقاعس مستضعفي مكة، كفئات لا كأفراد، عن نصرة الاسلام في مرحلة ما قبل الهجرة إلى يثرب، هو فهمهم آيات الثواب والعقاب على أنها انصراف عن المستلزمات المادية الدنيوية لمبدأ الثواب والعقاب وأنها مقتصرة على المفهوم الأخلاقي والغيبي للثواب والعقاب. إن هذا التفسير يستبعد إذن تفسير مؤرخي السيرة[1] القائل بأن اضطهاد الزعامة القرشية محمداً وانصاره قد أخاف تلك الفئات المستضعفة من أن تنضم إلى دعوته وأن تقوم بالدور الذي كان مفترضاً أن تقوم به لانتصار الدعوة، أي لانتصار المبدأ المقارب لمصلحتها، كفئات اجتماعية عريضة. نعني مبدأ مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة.. فالواقع أن هذه الفئات المستضعفة لم يكن باستطاعتها أن تجد في الدعوة حينذاك مكسباً لها ينقذها من الشقاء المادي في حياتها الراهنة، ولا أن تجد في آيات الثواب والعقاب غير المكسب الموعودة به في أجل مؤجل إلى «يوم القيامة». فهل ـ ترى ـ كانت تتقاعس عن نصرة الدعوة لو أنها وجدت فيها، أثناء المرحلة المكية، وسيلة الانقاذ العاجلة من شقائها المادي الراهن، أم كانت تندفع إلى نصرتها بحماسة لا يردها خوف

---

(1) يجد هذا التفسير صداه لدى المستشرق الفرنسي الفنان المسلم «الفونس أنييه دينيه» في كتابه «محمد رسول الله». يقول دينيه: «.. وأخذت الجمهرة العظمى من أهل مكة ـ خائفة من هؤلاء المتعصبين الطغاة أو متحمسة بهم ـ يصدون عن رسول الله أو يفرون منه...» (ترجمة محمد عبد الحليم محمود وعبد الحليم محمد، دار المعارف بمصر 1966، ص 126).

الاضطهاد القرشي مهما تعاظمت شدته وقسوته؟ وليكن السؤال بشكل آخر:

ـ هل كان لمعادلة الثواب والعقاب الأخرويين المؤجلين، أن تشكل بذاتها في العهد الأول المكي، عامل اغراء لدى تلك الفئات المحرومة، وعامل ردع لدى اريستقراطية قريش المسيطرة؟

هذا السؤال يتوجه الآن على مستوى الوعي بالدرجة الأولى. بمعنى أنه: هل كان لدى طرفي التناقض الاجتماعي هذين استعداد معرفي لاستيعاب الثواب والعقاب الأخرويين كعاملي: اغراء من جهة، وردع من جهة أخرى؟ ندع أحد كتاب السيرة المعاصرين يجيب عن هذا السؤال بطريقته:

هذا الكاتب، إذ هو يتحدث عن واحد من الأسباب التي منعت قريشاً من الاستجابة للدعوة المحمدية، يرى أن هذا السبب هو: «فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب». «وهذا هو محمد يعلن إليهم، في آيات مرعبة تنخلع من هولها القلوب وتضطرب الأفئدة، أن ربهم لهم بالمرصاد، وأنهم مبعوثون في اليوم الآخر خلقاً جديداً، وأن أعمالهم هي وحدها الشفيع لهم»[1]. لكن الكاتب، بعد أن يسرد نصوص هذه الآيات المرعبة، يستدرك فيقول: «.. فهم لم يكونوا يعرفون البعث، ولم يكونوا يعترفون بما يسمعون عنه، لم يكن احدهم ليتوهم أنه مجزي عن عمل هذه الحياة بعد مفارقته الحياة. إنما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة. كان خوفهم من المرض ومن الإصابة في الأموال والبنين وفي المكانة والجاه (...) أما الجزاء بعد الموت، أما البعث والنشور يوم ينفخ في الصور، أما الجنة التي أعدت للمتقين وجهنم التي أعدت للظالمين ـ أما ذلك كله فلم يكن يدور بخواطرهم..»[2].

بالرغم مما يقع فيه الدكتور هيكل من تناقض، هنا، بين قوله بـ «فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب» وبين قوله بأنهم «لم يكونوا يعرفون البعث الخ..» ـ بالرغم من ذلك نرى أن هذا الكلام يتلمس واقع المسألة حين يضع اليد على النقطة التي كانت تستثير مخاوف الزعامة

(1) و(2) محمد حسين هيكل: «حياة محمد»، ص 177 ـ 179.

القرشية من الدعوة الإسلامية. هذه النقطة هي حيث يقول حقاً: «إنما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة. وكان خوفهم من المرض ومن الإصابة في الأموال والبنين وفي المكانة والجاه»، أي كان خوفهم يتعلق بمصالحهم المادية، أي بامتيازاتهم المكتسبة في تاريخ من السيطرة على مقاليد مكة، تجارياً وسياسياً ودينياً. تلك هي المسألة.. وفي الوجه المقابل، كان للفئات المحرومة من أهل مكة مخاوفها كذلك: كان خوفها أن يكون تأجيل الثواب والعقاب إلى يوم الحساب، تأجيلاً لحل قضيتها، قضية شقائها المادي في ظروف السيطرة المطلقة للتعامل الربوي والاحتكاري. أي أن خوف هذه الفئات، في الوجه الآخر، إنما هو خوفها «من المستقبل في هذه الحياة». تلك هي المسألة هنا أيضاً..

إذا كانت المسألة هي هكذا بجوهرها ـ وهي كذلك بالفعل ـ فان المحدد لموقف كل من طرفي التناقض الاجتماعي الرئيس في المجتمع المكي يومئذ، لم يكن هو أن يعرف البعث أو لا يعرف.. إن وضع المسألة على مستوى الوعي، صحيح هنا. لكن، أي معنى من الوعي؟

إن «ردود الفعل» السلبية التي ظلت تحكم موقف اريستقراطية قريش التجارية من دعوة الاسلام طوال ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة، كانت تشكل مظهراً أولياً ساذجاً من مظاهر **الوعي الطبقي** يشبه «ردود الفعل» الانعكاسية العضوية. لقد كان هذا الموقف انعكاساً عفوياً من أثر صدمة المفاجأة التي أحدثتها نداءات الاسلام الأولى بالدعوة إلى نبذ الأصنام نبذاً مطلقاً وحصر الايمان الديني كلياً في الايمان بالله الواحد الأحد. مع السخر والهزء بكل الأصنام التي يعبدون وتسفيه عبادتهم إياها دون هوادة. فقد استثارت هذه النداءات شعور كبار تجار قريش بالخطر يهدد مصالحهم المادية المباشرة، إذ عبادة الأصنام، وهي مجتمعة في الكعبة بمكة، كانت من أهم مصادر الربح المادي لهذه الفئة. إذ جعل ذلك مكة مقصداً لمختلف قبائل الشمال الغربي والشمال الشرقي من الجزيرة بالأقل، وإذ جعل ذلك أيضاً مواسم الحج إلى الكعبة، مجتمع الأصنام، استقطاباً لأعظم النشاط التجاري والتعامل الربوي ربحاً وأكثر دعماً لزعامة أركان

«دار الندوة» المكية. أي لذلك الشكل الجديد من السلطة «السياسية» لسيطرتهم التجارية والمالية.

ذلك وجه من الخطر الذي استشعرته زعامة قريش. وهناك الوجه الآخر لهذا الخطر، وهو الذي يأتي من كون النداءات الإسلامية الأولى هذه، اقتربت بنوع من التعاليم العامة ذات المنزع الأخلاقي والإنساني، كما في الدعوة إلى تخفيف الشقاء المادي عن الفئات الاجتماعية الدنيا وإلى إنصاف الفقراء والضعفاء والمساكين وإلى مساواة الناس في المنزلة عند الله دون تفريق بينهم على أساس من الجنس أو اللون أو الدم والنسب، وكما في الآيات القرآنية الأخرى التي شجبت التعامل الربوي واحتكار المواد المعيشية وكنز الذهب والفضة، وما إلى ذلك. إن هذا النوع من التعاليم المكية ـ ومعظمها يحمل الطابع الأخلاقي قبل التشريعي ـ قد خلق لدى زعماء «دار الندوة» انطباعاً أو إيحاءً بأن الإسلام جاءهم ليضع ثقله كله في الكفة الأخرى لميزان القوى الاجتماعية الجديدة التي كانت تنمو في مجتمع الجاهلية الأخيرة، كما رأينا في الفصل الأول. والكفة الأخرى هذه تعني كفة الفئات الاجتماعية الدنيا، أي المضطهَدين والمستثمرين من قِبل الزعامات التجارية والقبلية حينذاك.

لكن هذا الوعي الأولي الساذج الذي عبَّرت عنه ردود الفعل المتشنجة تجاه الإسلام، كان قاصراً ـ قصوراً تاريخياً بالطبع ـ عن ادراك أن ردود الفعل هذه ليست في مصلحة الزعامة القرشية التجارية ذاتها، بل الأمر على العكس، كما سنرى. فلو أن هذه الزعامة كانت قادرة، في تلك الفترة المكية الأولى، على رؤية الاتجاه التاريخي الذي يتفق مع وجهة الاسلام، في المسار العام لحركة تطور المجتمع العربي، لكان عليها أن ترى في هذه الوجه مسار تطورها المستقبلي هي نفسها، كفئة اجتماعية تشكل نواة طبقة مؤهلة أن تلعب دورها الكبير في التشكيل التاريخي المرتقب.

يكفي القول هنا أن وقت ظهور الإسلام كان الوقت المنتظر لتفجير الأطر القبلية، كضرورة تاريخية، تمهيداً لقيام إطار واحد توحيدي يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي الكيفي، دون الكمي، أي المجتمع ذي

النوعية الجديدة من حيث علاقاته الانتاجية، ومن حيث تركيبه الاجتماعي، ومن حيث مؤسساته التي ستنشأ من أجل تنظيم هذه العلاقات، ومن أجل تطوير الأسس المادية لها.. إنه ذلك المجتمع الذي ظهر من بعد، وكان يبدأ مرحلة نموه، آنذاك. في هذا الأفق الذي انفتح تاريخياً مع ظهور الدعوة الاسلامية.

إذن من الصحيح القول أن تفجير الأطر القبلية وقيام الإطار التوحيدي كمهمة أولى من مهمات المرحلة التاريخية التي افتتحها ظهور الإسلام، لم يكونا في موقع التناقض مع مصلحة هذه الفئة التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الإسلامية تناصبها العداء الشرس، وهي لا تدري أنها ـ بذلك ـ تؤجل بدء مرحلة تطورها هي، أي تطور هذه الفئة نفسها، لتلعب دورها المستقبلي كطبقة أساسية تسهم في بناء المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي سيأتي. من هنا خطأ رؤية الزعامة القرشية حين أخطأت موقع العلاقة التناقضية بين مصلحتها «الطبقية» ودعوة الاسلام. بمعنى أن خط التطور التاريخي لم يكن يتجه إلى التناقض الذي توهمته هذه الزعامة، بل كان من ضرورات التطور نفسه أن يحصل الذي حصل بالفعل بعد فتح مكة من مشاركة هذه الزعامة في مسيرة التحولات التاريخية التي أحدثها الإسلام منذ انتصاره في شبه الجزيرة وخروجه إلى الخارطة العالمية لذلك العصر.

ب ـ الكون والإنسان في إطار التوحيد

1 ـ البعد المعرفي للتوحيد

مسألة الضرورة التاريخية لتفجير الإطار القبلي وقيام الاطار التوحيدي بديلاً عنه، هي مسألة قانون التطور نفسه في تلك اللحظة من الزمن التاريخي. وإذا كانت عقيدة **التوحيد** الاسلامية هي المظهر الايماني المركزي للعلاقة بين دعوة الإسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين، فان لهذه العلاقة مظاهرها الأخرى المعبرة عن وجوه الترابط بين

مختلف النظم الإسلامية ومختلف السمات التاريخية المميزة لذلك الواقع الاجتماعي بالذات. وفي هذا السياق يبرز البعد المعرفي لعقيدة التوحيد كمظهر من أعمق تلك المظاهر أثراً في ما سيكون من علاقة الترابط بين مسارين للتطور اللاحق: مسار تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من أثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في وحدة تربتها التي هي الإسلام نفسه.

إن البعد المعرفي لعقيدة التوحيد يبدأ تحققه في النداءات الإسلامية الأولى ذات التوجهات التعليمية. ففي هذه النداءات يقدم الإسلام اشكالاً من المعرفة عن الكون، بما فيها من معرفة الطبيعة ومعرفة مركز الانسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون. وكل ما يقدمه الاسلام من معارف في هذه الموضوعات. بلسان الآيات القرآنية، يصب في المسألة المركزية للدعوة الإسلامية، وهي مسألة توطيد فكرة التوحيد. كعقيدة ايمانية، وكأساس لما سيكون من بناء ايديولوجي.

2 ـ الكون والطبيعة

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الأول، أي قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة «ميتافيزيقا» الإسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الإلّهي، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور (الوعي). وفي أساس هذا النظام: فكرة الخلق. فإن الكون، بجملته وتفصيله، مخلوق لله الواحد الأحد دون شريك. والخلق مسبوق بالعدم. أي أن الكون مخلوق من «لا شيء». وهذا معنى أن العالم حادث. أي غير قديم (غير أزلي). وكون العالم حادثاً يستلزم أن المادة والحركة والزمان والمكان، حادثة ليست أزلية. وكل ما ليس أزلياً، هو غير أبدي، لأن كل ما له بداية فله ـ بالضرورة ـ نهاية. كل الأكوان فانية إذن، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا، ولكن فكرة الخلود باقية. فان لم يكن الخلود في هذه الحياة، فهو كائن في ما بعد الموت. في الحياة الثانية حيث يلقى كل أحد جزاء ما عمل في حياته الأولى، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر.

إن عالمنا الأرضي، أي عالم الطبيعة المحسوس، علينا أن نعرفه من مصدر المعرفة الإلّهي (الوحي) هكذا: كان في ظلمات العدم، فخلقه الله، وسيصير إلى ظلمات العدم: الفناء. لا أزلية، ولا أبدية لعالم الطبيعة. إرادة الله هي الإرادة المطلقة في خلقه وفنائه.

إذن، فنظرية «الكون والفساد» تترجم هنا، في المعرفة الاسلامية الإلّهية بأنها: نظرية «الكون» من الخارج (من الله)، ثم تقضي إرادة الله الخالق أن ينتهي كل كائن إلى «الفساد» (الفناء).

3 ـ .. والإنسان

أما الإنسان فليس يختلف شأنه، من حيث مصدر «كونه» و«فساده»، عن سائر الكائنات. لكن، يختلف من حيث مكانته بينها: فهو الكائن الأمثل، وهو القمة في الكائنات. «وقد جعل القرآن خلق آدم من مادة الحياة رمزاً لظهور الإنسان على الأرض ورفعه فوق الملائكة»[1]. ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ ـ (سورة البقرة، الآية 34).

هل لنا أن نرى في «الانسان» القرآني، المتكون من «مادة الحياة» والموضوع قدره فوق قدر الملائكة، مظهراً جلياً من مظاهر واقعية الإسلام؟

نقرأ هذا «الانسان» ثانية لكي تتعزز الرؤية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ (سورة الحجر، الآية 28 ـ 34)، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾﴾ (سورة ص، الآية 71).

إذن، هو «انسان» الطين الأرضي، مجبولاً من مادة هذه الأرض، ورغم

---

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط4، جـ1، ص4.

ذلك هو جدير أن تسجد له «الملائكة» وهي الكائنات الروحانية في أدب القرآن.

إنَّ المقارنة ثم التفضيل هكذا، يسمحان برؤية العلاقة الداخلية بين عالم الإسلام «الميتافيزيقي» وعالمه الواقعي، وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم ايماني خالص، والتوحيد كإطار اجتماعي لعالم الانسان ـ الطين (البشر)، ثم رؤيتها علاقة تشد برباطها الخفي عالم الانسان ـ البشر هذا إلى وحدة العالم ـ الكل. ولعل التميز الذي يرفع «إنسان» القرآن، ابن الطين الأرضي، إلى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة، وإلى كون «ما في السماوات وما في الأرض» مسخراً له[1]، حسب النطق القرآني ـ لعل هذا التميز كان وجهاً من التعبير عن هذا الربط بين عالم الانسان ووحدة العالم الكل.

هذه النظرة إلى الإنسان ـ البشري، لا بد أن تستثير السؤال:

ـ إذا كان الإنسان بهذه المنزلة العليا، فهل تمنحه هذه المنزلة أن يصدر عنه الفعل أو لا يصدر بإرادة منه، لا بجبرية تعطل إرادته؟ أي هل له أن يفعل أو لا يفعل بحرية إرادة، ليكون مسؤولاً عن فعله، إنْ خيراً أو شراً؟ أم أن هذه المسألة تخضع في القرار الإسلامي، لفكرة ربط العالم كله بوحدة الإرادة العليا، إرادة الله الواحد الأحد، كما هو (العالم) مرتبط بوحدة الكينونة، أي وحدة خالقه؟

السؤال سيطرحه على المسلمين، في ما بعد، تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، وسيتحول السؤال إلى مشكلة فكرية وايديولوجية ينشغل بها الفكر العربي ـ الإسلامي طوال العصر الوسيط. بدأت المشكلة حواراً خفياً بين

---

(1) إشارة إلى كثير من الآيات الناطقة بهذا المعنى، كمثل الآية: «ألم تروا ان الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض، واسبغ عليكم نعمه: ظاهرة وباطنة» (سورة لقمان، الآية 20)، «.. وسخر الشمس والقمر..» (السورة نفسها الآية 29)، «الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره» (سورة الجاثية، الآية 12)، «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (سورة الأسراء، الآية 70).

الفكر والواقع منذ عصر الراشدين، وأخذ الحوار يصبح صراعاً علنياً بين الفكر والسياسة في ذروة السيطرة الأموية، ثم جاء زمن بدأ فيه أن الصراع حول هذه المشكلة يدور بين الفكر والفكر، أي أن الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة كادت تخفي نفسها وراء غبار المعركة الفكرية ـ الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم أولاً، ثم بين الفلسفة وخصومها أخيراً.

سيكون لموضوع السؤال مبحث خاص لاحق في الكتاب (راجع مسألة القدر). أما الآن فيعنينا من السؤال علاقته بقضية «الإنسان» كما أظهرها الإسلام في عهد الدعوة، أي كما وضع لها الضوابط المبدئية المتصلة بمكان الانسان من العالم في نظامه التوحيدي المتكامل. ففي هذا السياق: ما موقف الاسلام من حرية إرادة الإنسان في أفعاله، ومن الأثر المترتب على هذه الحرية، وهو مسؤولية الإنسان عن كل ما يصدر عنه من عمل أو سلوك؟

ليس في النصوص ـ الأصول (القرآن والسنَّة) موقف مطلق أو محدد. فإن الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتردد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي، أي، بين القول بحرية إرادة الفعل أو الترك للإنسان والقول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للإنسان بالإرادة المنبع لكل الإرادات في الكون، إرادة الله الواحد الأحد، أي ربط هذه المسألة أيضاً بالمسألة المركزية لدعوة الاسلام. نعني: توطيد فكرة التوحيد، كعقيدة ايمانية، وكإطار اجتماعي بديل عن الاطار القبلي، وكأساس نظري لبنية ايديولوجيا النظام الاجتماعي الذي سيتكون في ظروف انتصار الاسلام وانتشاره وتمركز مؤسساته.

نقرأ مثلاً، في النصوص القرآنية ما يدل على دلالات هذه الآيات:

ـ ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾ . (سورة الزلزلة، 27).

ـ ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾. (سورة الجاثية، الآية 15 ـ وسورة فصلت، الآية 46).

ـ ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾. (سورة الكهف، الآية 29).

إنَّ ظاهر النص في الآيتين الأوليين صريح بأن على كل إنسان أن يتحمل مسؤولية عمله، إنْ خيراً وإنْ شراً، صغيراً كان أم كبيراً. وإنه لواضح أن منطق المسؤولية هذه يقضي بأن يكون مفهوم الفعل البشري مرتبطاً بمفهوم حرية الفعل. وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهره هذا الاستنتاج، فهو يدع الايمان والكفر رهناً بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس.

لكن، مقابل أمثال هذه النصوص، نقرأ نصوصاً قرآنية أخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للآيات الثلاث السابقة. فلنقرأ الآن هذه الآية، مثلاً: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ (سورة الانعام، الآية 125)، ثم هذه الآية: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (سورة الدهر، الآية 30).

هذا التعارض في ظاهر الآيات رصد له علماء المسلمين الأقدمين كثيراً من الجهد، ليصلوا دلالات النصوص كلها بمنطق واحد لا يدخله التعارض. ذلك الجهد العظيم كان نتاج تناقضات سياسية نشأت عنها حركة فكرية تصارعت فيها الأراء والمذاهب والايديولوجيات، حتى تبلورت على أيدي المعتزلة متحولة إلى نوع من النظر العقلي، ثم الفلسفي بالتحديد، إلى أن ولدت في جو هذا الصراع الفكري ـ الايديولوجي تلك الحركة الفلسفية التي كان نتاجها ما نسميه بـ «**الفلسفة العربية ـ الاسلامية**».

هكذا نرى، إذن، حركة فكرية مديدة الأصول والفروع نشأت وتطورت على أرض الاسلام المعرفية. من هنا فما أشرنا إليه سابقاً من أن الوحدة الأساسية للفكر العربي قائمة على وحدة التربة التي نشأت فيها تلك الحركة بكاملها، وان اختلفت تياراتها اختلافاً جذرياً في ما بعد. والإسلام هو تلك التربة التوحيدية.

جـ ـ الحركة التشريعية للإسلام

1 ـ الهجرة الكبرى

تأجل انتصار الدعوة الاسلامية ثلاث عشرة سنة في مكة، بسبب من أن زعامة قريش التجارية، لم تكن قادرة، كفئة اجتماعية يكمن فيها تاريخ طبقة، أن تدرك مصلحتها الطبقية على المدى البعيد، أي أنها لم تكن تدرك أن مصلحتها تلك لن تتناقض، مستقبلاً، مع مستقبل الاسلام ـ النظام متى انتصر الاسلام ـ العقيدة.

لكن السنوات الثلاث عشرة، إذ كانت مأهولة بالصراع الهائل بين قوتين: قوة تعتمد سلطتها التقليدية والمادية، وقوة تعتمد اقتناعها الصارم بالدعوة وطاقتها الخارقة على احتمال الأذى الشرس بثبات خارق، قد جهزت صاحب الدعوة وصحبه، وجهزت الدعوة نفسها بقدرات لا تنضب لمواجهة الصراع الأعظم في ما سيأتي من معارك أخرى سيواجهها الاسلام حتى يمكّن لنفسه أن يمضي مع تاريخ التطور البشري، مرحلة تاريخية كاملة، في خط واحد.

إن صراع مكة مع الاسلام كان لا بد أن يتخذ منحى جديداً، بعد أن استنفدت السنوات الثلاث عشرة إمكانية الحسم في نطاق منحاه السابق. فكانت الهجرة الكبرى إلى المدينة هي الطريق إلى هذا المنحى الجديد. فكيف انفتح هذا الطريق، ثم كيف بدأت المسيرة؟

الجواب عن ذلك يستدعي أن نعرف الوضع الذي تتميز به «المدينة»، دار الهجرة الجديدة، بالنسبة إلى مكة حينذاك:

□ مكة ـ كما عرفنا ـ مدينة قاحلة في «واد غير ذي زرع». وقد برزت كمركز تجاري، وكمركز ديني حوّله كبار تجارها إلى خدمة مصالحهم كفئة مسيطرة على مرافقها المادية والاجتماعية والدينية.. بفضل هذه الشروط الخاصة بمكة نفسها وبفضل الشروط التاريخية العامة لأوضاع شبه الجزيرة العربية. وفقاً لتحليلنا في الفصل الأول، أمكن لهذه العاصمة التجارية النامية

بنشاط آنذاك، أن تتطور الحياة الاجتماعية فيها إلى وضع طبقي من نوع خاص احتدمت التناقضات في ظله، وكان المتوقع أن ينشأ عنه مناخ موضوعي ملائم لدعوة تصدر عن مكة إلى عالم الجزيرة، مستجيبة لدواعي الضرورة التاريخية إلى التغيير النوعي في «مجتمع» الجاهلية العربية.. ظهرت الدعوة الإسلامية في هذا المناخ الموضوعي. لكن الدعوة جوبهت بذلك الوعي المشوه من قبل الفئة الاجتماعية التي كان عليها هي بالذات أن تؤدي دور التغيير المطلوب تاريخياً.

□ أما «المدينة» فيختلف أمرها اختلافاً أساسياً عن أمر مكة: فهي ـ أي المدينة ـ بلد زراعي يشتغل أهلها منذ زمن طويل بالزراعة، ولم تكن فيها ملكية زراعية كبيرة، ولم تكن تتمتع بمكانة تجارية، ولا بمكانة دينية تساعد على جعلها ذات شأن تجاري. فليس فيها إذن تمايز اجتماعي يخلق كبير تناقض بين فئات السكان. وقد نشأت، بفضل الاستقرار الزراعي. عدة قرى حول «المدينة» يقطن معظمها قبائل مستقرة أبرزها قبيلتا: **الأوس والخزرج**. اللتان كانت قد سبقتهما إلى الاستقرار، في هذه المنطقة. قبائل تدين باليهودية. أهمها ثلاث. هي: بنو النضير. وبنو قينقاع. وبنو قريظة. ولم يقتصر يهود المدينة، في أعمالهم، على الزراعة، فقد اشتغلوا كذلك في التجارة وفي الصياغة كصناعة يدوية تقنية. وأشاعوا التعامل بالربا الفاحش في منطقتهم مع الفئات المستضعفة من شغيلة الزراعة ومن فقراء القبائل المحلية[1].

2 ـ الصراع بين مكة والمدينة

ذلك هو الطابع العام لأوضاع «المدينة» يومئذ. وربما كان الفارق الكبير بين مركز مكة التجاري ـ الديني، ومركز «المدينة» الزراعي، مما أثار عند قبيلتي الأوس والخزرج البارزتين في منطقة «المدينة»، طموحاً إلى أن تجتذبا الأنظار نحو «مدينتهما» باحتضان الدعوة الإسلامية بعد سنوات الاضطهاد من زعامة مكة التجارية. ذلك بأمل من زعامة الأوس والخزرج أن يكون

---

(1) راجع جواد علي، جـ6، ص145 وما بعدها.

احتضانهما الدعوة عاملاً في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة إلى بلدهما «المدينة» حين ينتصر الاسلام على أيديهما.. هل كان هذا الطموح وهذا الأمل وراء القرار الجريء الذي دفع زعامة القبيلتين إلى التفاوض ـ سراً أول الأمر ـ مع جماعة المسلمين الأولين؟

ليس ما يمنع أن يكون الأمر كذلك في الأغلب. والواقع الذي تحقق، إثر هذا التفاوض، يتفق مع هذا التحليل. ففي موسم الحج عام 621م وفد إلى مكة اثنا عشر رجلاً (عشرة من الخزرج واثنان من الأوس) يحملون إلى صاحب الدعوة الاسلامية، محمد بن عبدالله، قرار البيعة، فلقيهم عند العقبة ـ وهي مجاز بين مكة ومنى ـ وانكشف اللقاء عن عقد تلك البيعة المسماة باسم «بيعة العقبة» التي كانت المقدمة العملية المهمة جداً في فتح طريق الهجرة التاريخية إلى «المدينة».

بعد عام من بيعة العقبة، أي عام 622م، بدأت الهجرة. فقد جاءت الأخبار من «المدينة» إلى مكة أن البيعة تلك وجدت هناك أرضاً تكمن في تربتها القابلية لاحتضان الاسلام وحمايته والعمل لنصره. كان المهاجرون الأولون من المسلمين نحو مئة شخص، خرجوا متسللين ومتفرقين، حتى إذا وصلوا «المدينة» وجدوا الأمان، ووفى أهل البيعة من أهلها بتعهداتهم كاملة. ومنذ اكتملت عملية الهجرة بوصول موكب محمد وصحبه إلى «المدينة»، أخذ يتحول الصراع تحولاً كبيراً من كونه بين محمد واتباعه وبين زعامة قريش التجارية، فقط، إلى كونه صراعاً أيضاً بين مكة والمدينة، وإن كان لا يزال جوهر الصراع قائماً على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من توافق مع الضرورات التاريخية للتغيير في أسس المجتمع العربي الجاهلي، على الرغم من أن التغيير لم يكن يتجه الا وفق الاتجاه الملائم ـ على المدى البعيد ـ لتطور القوى التي وضعت نفسها، منذ اعلان الدعوة الاسلامية، طرفاً رئيساً للصراع قبالة الاسلام.

كانت هجرة الاسلام إلى «المدينة» حادثاً تاريخياً حاسماً بشأن مستقبل الصراع هذا، ومستقبل المشروع التاريخي الذي كان على الاسلام أن يحققه آنذاك. كان المعنى الأول لأهمية الهجرة أن الاسلام، إذ وجد في «المدينة»

مناخ الأمن والاستقرار بعيداً عن مناخ الاضطهاد المكي، بدأ ينصرف إلى رسم الخطوط التفصيلية لصورة العلاقات الجديدة التي سيتحرك في إطارها. وكان المعنى الثاني لأهمية هذا الحادث أن موقف «الانصار»[1] الايجابي من الإسلام، قد جعل ميزان القوى يميل نهائياً إلى كفة الاسلام في معركة الصراع بينه وبين اريستقراطية مكة التجارية. إذ تعاقبت، بعد الهجرة، المعارك القتالية الضارية بين «الانصار» و«المهاجرين»[2] في جانب، وزعماء قريش المعادين للاسلام في الجانب الآخر، وتعاقبت انتصارات الفريق الأول وانهزامات الفريق الثاني، حتى انتهى الأمر إلى استسلام الفريق الأخير هذا، ودعوته المسلمين للتفاوض على دخول «جيش» الاسلام مكة دون حرب، أي ـ في الاصطلاح العسكري المعاصر ـ اعتبار مكة مدينة مفتوحة للجيش الاسلامي، أي للدعوة الاسلامية ذاتها بكل ما تعنيه الدعوة ديناً ونظاماً اجتماعياً. وقد حدث ذلك بالفعل عام 630 للميلاد، أي لثمانية أعوام بعد الهجرة. وبذلك استعادت مكة مركزها الممتاز، بل أضافت إليه كونها أصبحت، منذ ذلك «الفتح»، مركز استقطاب عالمي.

3 ـ بدء التشريع

إن حادث الهجرة الكبرى، من حيث كونه حادثاً تاريخياً حاسماً، كما قلنا، قد أتاح للاسلام أن ينتقل من مرحلة الدعوة الايمانية الصرف، إلى مرحلة الدعوة التعليمية القائمة على قواعد التشريع. أي أن ينتقل من وصف كونه عقيدة فقط، إلى وصف كونه شريعة كذلك. ومعنى كونه شريعة، إنه يحمل مهمة «تنظيم» للمجتمع الذي سيخرج من إطاره القبلي ليدخل في إطار جديد من العلاقات الاجتماعية المتطورة بالنسبة للعلاقات الجاهلية.

على هذا بدأت مرحلة التشريع في تاريخ الاسلام. وهي نفسها اتخذت

(1) غلب اسم «الأنصار» على أهل «المدينة» لنصرهم الاسلام منذ الهجرة.
(2) اسم «المهاجرين» كان علماً على المسلمين الأولين الذين هاجروا مع محمد إلى المدينة بعد بيعة العقبة، ثم أصبح اسما «المهاجرين» و«الأنصار» علمين للتعبير بهما، في تاريخ الاسلام، عن مسلمي مكة ومسلمي المدينة.

خطة المراحل: ففي مرحلتها **الأولى** ظهر التشريع بسيطاً وطارئاً لتنظيم وضع اجتماعي بسيط وطارىء. وفي مرحلتها الثانية، أخذ التشريع الإسلامي طريقه إلى التنظيم الأعقد والأشمل والأكثر ثباتاً. فهناك، إذن، نوعان من التشريع:

أولاً ـ التشريع الموقوت: كان أول تشريع عملي اقتضته الهجرة فوراً هو ما كان القصد منه تنظيم الحالة السكنية والمعيشية الطارئة التي واجهت المكيين المهاجرين قسراً عن بلدهم وأهلهم في ركاب الهجرة الإسلامية. فقد اقتضت هذه الحالة تشريع «**الأخوة**» بين المهاجرين والانصار. وكون «الأخوّة» هنا **تشريعاً**، معناه أنها لم توضع كمبدأ إنساني أو أخلاقي مجرد، بل وضعت كتشريع تنظيمي اجتماعي يعالج حالة قائمة ملموسة وموقوتة. لقد جاء المهاجرون من مكة كمشردين عن ديارهم، وفيهم الفقراء في الأصل، وفيهم الأغنياء الذين لم يستطيعوا الخروج من مكة الا معدمين، فوصلوا إلى دار هجرتهم مجردين من كل ممكنات السكن والعيش. لذلك كان نظام «الأخوّة» الذي شرعه الاسلام تدبيراً ضرورياً عاجلاً لايوائهم واطعامهم، لكن دون صفة لاجئين في بيوت «الأنصار»، بل بصفة «أخوة» لهم في «العقيدة» يجري عليهم ما يجري على الأخوة بالدم والنسب تماماً من حيث حقوق الاسكان والاعالة. غير أن هذا التشريع وضع **موقوتاً**. بمعنى أنه باق ما بقيت الضرورة الطارئة التي دعت إلى تشريعه، وأنه زائل فور زوال هذه الضرورة. وهكذا كان: فما أن انتهت الحالة التي هي موضوع التشريع حتى نسخ نظام «الأخوّة». وقد انتهت هذه الحالة مذ أخذت تتدفق على المسلمين غنائم الحرب الظافرة ضد القوافل القرشية، إذ صار بإمكان «**المهاجرين**» أن يعيشوا مستقلين، دون إعالة لهم من «**الأنصار**».

كان «نسخ» تشريع «الأخوة الإسلامية» على هذا النحو، أول ظاهرة تشريعية تشير، بصورة عملية، إلى كون الإسلام يحمل في نظامه التشريعي اعترافاً ضمنياً **بقانون التطور**. ذلك بأن «النسخ» يتضمن الأخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما، بمعنى أن صدور التشريع وبقاءه وزواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها أو زوالها. هذا أولاً، وأما ثانياً فإن

الأخذ بهذا المبدأ يتضمن أيضاً الاعتراف بأن الحاجة الداعية للتشريع متغيرة وفقاً للظروف الموضوعية التي هي بطبيعتها متغيرة. فليس من حاجة ثابتة، لأن الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة. وسيكون لنا كلام ـ بعد ـ في الموضوع خلال بعض فصول الكتاب.

ثانياً ـ التشريعات العامة: هذا النوع من التشريع يقوم على الأساس التالي:

- إن مجتمع العلاقات التجارية الذي كانت تتنامى قاعدته المادية وقت ظهور الإسلام، كان يتطلب ضرب الأطر والعصبيات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز التجارية، لتتوحد كلها ضمن إطار اجتماعي واحد، في مؤسسة واحدة، أو ـ قل ـ دولة موحدة. وقد كان الاسلام ـ الشريعة (النظام) مؤهلاً وحده يومئذٍ أن يكون هذا الاطار، أي هذه المؤسسة، أو ـ فلنقل ـ هذه «الدولة».. تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم ـ بالضرورة ـ قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة، يتصل بعضها بالواقع الفعلي الجاهز حينذاك، ويتصل بعضها الآخر بالواقع المحتمل وقتئذ أن يولد خلال عملية قيام المجتمع الجديد..

كان لا بد، في هذا المجال، من شرعة القتال تحت راية الإسلام لينتصر الإسلام وينتشر. مشفوعة بشرعة العطاء والغنائم، وبالتشريعات المتعلقة بنظام الأراضي المفتوحة عنوة أو صلحاً، ثم بمختلف الحالات والأوضاع الناشئة والتي ستنشأ عن الفتح العربي ـ الاسلامي، في الجزيرة وخارج الجزيرة. إن هذه المجموعة من التشريعات كانت تؤدي مهمتين متداخلتين: مهمة التنظيم أولاً، ومهمة التحريض ثانياً. ولعل مهمة التحريض هنا كانت الأكثر فاعلية، لأن التشريعات المشار إليها تشكل حافزاً مادياً للانخراط في عملية الفتح والانتشار، خارج الجزيرة القاحلة، باندفاع حماسي يعزز الاندفاع الايماني لدى المؤمنين من جند الفتح.

ثم أن هذه التشريعات ذاتها، كانت لها وجهة وظيفية ثالثة تتعلق بالوعي، فإن ذاكرة الجاهلي الذي دخل عصر الإسلام، تبقى ذاكرة جاهلية حتى

تتأصل لديه ذاكرة إسلامية تنفي تلك. ولن تنفيها حتى يمارس الإسلامي عصره ممارسة عملية فعلية تتحول إلى وعيه بشكل ذاكرة من نوع جديد. من هنا نقول إن الوجهة الوظيفية للتشريعات التي نتحدث عنها، هي أن تؤكد في وعي الاسلاميين الذين يمارسون عملية الانتشار تحت راية الاسلام، فكرة هذه الممارسة، أي «نظريتها» التوحيدية. و«نظريتها» هذه تتقوم بما يلي: 1 ـ القتال من أجل المؤسسة الواحدة الجامعة، بدلاً من حروب التفتيت والإبادة القبلية. 2 ـ الحرب لتنمية القدرات البشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي، بدلاً من استهلاك هذه القدرات وهدر إمكاناتها في نزاعات الثأر والانتقام الفردية والأسرية والعشائرية. 3 ـ تحويل الثأر من كونه حقاً للفرد أو القبيلة إلى كونه حقاً للمجتمع ولمؤسسته الواحدة الجامعة. 4 ـ تغيير مفهوم الثأر من كونه انتقاماً فردياً أو أسرياً أو عشائرياً إلى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع بإطاره العام المشترك. 5 ـ تبعاً لكل ما تقدم شرعت الحرب المنظمة كأداة أما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية، أو لحماية هذه المؤسسة.

يضاف إلى ذلك أن هذه التشريعات الاسلامية جاءت لتغيير الأساس الحقوقي للتنظيم الاجتماعي. فقد كانت تقاليد القبيلة والأعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي هي ذلك الأساس «الحقوقي». لكن مجتمع العلاقات الاجتماعية ـ التجارية الجديد أصبح يتطلب أساساً حقوقياً من طراز جديد، فكانت هذه التشريعات الاسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور. وفي إطار السلطة الدينية للاسلام ـ الشريعة نشأ الوضع «الحقوقي» الجديد الذي يتضمن مفهوم «الدولة» ومفهوم «القانون» المنظّم. وبذلك أصبحت الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم إليها المجتمع كله ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها. وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعترف مثلاً، بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة أو إطار التقاليد الخاصة بها، جعل الإسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على كل سلطة أخرى.

د ـ الجدل الفكري، وعلاقة المعرفة بالإيمان

1 ـ مسألة المعرفة[1]

موقف الإسلام في مسألة الجدل الفكري، إنما يتحدد بعلاقته مع موقف الإسلام في مسألة المعرفة. فهذه هي الأصل في موضوع الجدل الفكري. وهي تعني أولاً: مصدر المعرفة لدى الانسان. وتعني ثانياً: مدى إمكان الادراك الانساني في مجال تحصيل المعرفة.

إذا أرجعنا تحديد الموقف هنا إلى وضع مسألة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني، لزم عن ذلك أن نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد، هو المصدر الإلَهي، أي الغاء قدرة العقل، أو أي ادراك بشري، على تحصيل المعرفة. وذلك لأن دعوة الإسلام قائمة على أن مصدرها الوحي الإلَهي. فالعقيدة والشريعة مصدرهما الوحي. ومعرفة العالم، كما يقدم الاسلام تفاصيلها، مصدرها الوحي أيضاً. فالنبي مبلغ ما ينزل عليه من وحي («ما على الرسول الا البلاغ» ـ سورة المائدة، الآية 99). والله بمشيئته وحده اختاره مبلغاً. إن أصول العقيدة وقواعد الشريعة هي جميعاً من أشكال المعرفة. فإذا كانت هذه المعرفة إلَهية المصدر، ووحيدة المصدر، فالمؤدّى اللازم عن ذلك هو أن كل ما يتعلق بمعرفة أصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان،وغير علاقات هذا الجهاز مع العالم المحسوس. وإذا كان الأمر كذلك، فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية، إذن، أن نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق، أي دون

---

(1) استخدمنا هنا هذا الاصطلاح (مسألة المعرفة) بديلاً عن اصطلاح «نظرية المعرفة»، لأن مفهوم نظرية المعرفة مفهوم فلسفي، أي ان هذا المفهوم لم يكن متكوناً بعد في صدر الإسلام، بسبب من أن تكونه يفتقر آنذاك إلى شروط معرفية وظروف تاريخية لم تكن نضجت بعد.

أن يكون لنا الحق، ولا القدرة على الجدل في شيء من ذلك، لأن الجدل يتضمن الشك، والايمان يتناقض مع الشك.

الاستنتاج الأولي من كل ما تقدم أن الجدل الفكري مرفوض في الاسلام، وسنرى مدى واقعية هذا الإستنتاج.

هذا الانطباع الأولي نجد في نصوص الاسلام (القرآن والحديث) ما يعززه. كما في الآيات: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ ۝٦٨ ٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ۝٦٩﴾ (سورة الحج. الآية 68 ـ 69). ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٨٥﴾ (سورة الأسراء، الآية 85). ﴿ يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ (سورة آل عمران. الآية 7)..

□ وفي الحديث ما رواه جابر. قال: «جاء سراقة بن ختعم فقال: يا رسول الله، بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن. فيم العمل الآن: أفي ما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير، أم في ما يستقبل؟ قال: لا. بل في ما جفت به الأقلام وجرت به المقادير. قال: ففيم العمل؟ قال: اعملوا. فكل ميسر لما خلق له، وكل عامل بعمله»[1].

فما دلالة هذا الحديث؟ إنه يدور على مسألة القضاء والقدر. أي مسألة حرية إرادة الانسان أو جبريتها. و«سراقة» في الحديث هو من الصحابة. إنه يسأل النبي: العمل عملنا بما هو محكوم علينا أن نعمله. أي بما كتبته أقلام الغيب ثم جفت، بمعنى أنها حسمت الأمر إذ أعطت الحكم النهائي علينا.. أم نعمل بما نختاره نحن بإرادتنا في ما يستقبل من حياتنا؟ فيجيب النبي: لا، إنما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدراً من أقداركم. فكل منكم ميسر لما خلق له، أي محكوم بما فرض عليه، بأصل الخلق، أن يعمله. وليس لكم الا أن تعملوا، دون أن تسألوا، وسيلقى كل عامل جزاء عمله.

لهذا الحديث، إذن، دلالتان: أولاهما، أن صحابياً أراد أن يتعرف قضية

---

(1) اخرجه مسلم. وهو ـ اي مسلم ـ من جامعي الأصول الرئيسة للحديث النبوي. وورد نصّه هكذا أيضاً في «تيسير الوصول»، ج4، ص 33.

تتصل بمجرى حركة الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية، فسأل عنها النبي، فارجع النبي أمر الناس جميعاً إلى القدر، ثم قطع الخوض في الأمر داعياً إلى ترك كل شيء إلى الله ليجزي كل عامل بعمله. ونخرج من هذه الدلالة بأن علم كل شيء مرجعه إلى ما خطه قلم القدر الإلّهي، ولا مكان للجدل.

والدلالة الثانية، إنه بالرغم مما كان مقرراً لدى الصحابة من أن المعرفة تؤخذ عن الله بوساطة الوحي، ولا تناقش، ظهر بينهم من يتطلع إلى تجاوز عادة التلقي التسليمي المطلق في أخذ هذه المعرفة. وإذا كان هذا التطلع ظهر بصورة سؤال يبدو عليه ملمح نقاش، أو محاولة نقاش، فان عادة التلقي سرعان ما لجمت المحاولة، وانقطع الجدل.

□ وفي حديث أخرجه الترمذي عن أبي ذر الغفاري عن النبي أنه قال: «جاءني جبريل عليه السلام فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. قلت (القول هنا لأبي ذر): وإنْ زنى وإنْ سرق؟ قال (أي النبي): وإنْ زنى وإنْ سرق. قلت: وإنْ زنى وان سرق؟ قال: وإنْ زنى وإنْ سرق. ثم قال في الرابعة: رغم أنف أبي ذر»[1].

وهذا الحديث أيضاً يحمل الدلالتين السابقتين كلتيهما، لكن بصورة أكثر صراحة. فان أبا ذر هنا أشد جرأة بالالحاح في السؤال. والنبي هنا انهى الجواب بوجه أكثر حسماً. إن موقف النبي، كما يبدو في الحديث الأخير، يؤكده ويفسره حديث آخر رواه أمامة الصحابي، قال: «قال رسول الله: ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل»[2]. فالموقف من الجدل هنا صريح الدلالة على أن غضب النبي، في الحديث السابق، على أبي ذر، حين الح بالسؤال، إنما هو غضب مصدره كراهية الجدل الفكري.

ـ من أين، ولماذا كراهية الجدل الفكري؟

ـ هناك عاملان: العامل الايماني المباشر، والعامل الاجتماعي غير المباشر.

---

(1) المرجع السابق، جـ1، ص 11.

(2) المرجع نفسه، جـ1، ص 248.

□ **أولاً ـ العامل الايماني**: إنما هنا أمام علاقة المعرفة بالايمان. وهي العلاقة الآتية من المفهوم الإسلامي لمسألة المعرفة، أي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشريعة في المصدر الإلّهي. وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع، إذ قال: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً» (سورة المائدة، من الآية 3). جاءت هذه الآية، على لسان النبي، بصورة خطاب من الله إلى المسلمين، تخبرهم أن الدين الذي بلغه النبي قد اكتمل، وتمت بذلك نعمة الله عليهم، أي نعمة الاسلام: عقيدة، وشريعة، ان الاكمال والاتمام في هذا السياق، كما في كتب التفسير، يعنيان أن كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع، إنما هو أمر نهائي، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير. إنَّ ذلك يعني أن معرفة العقيدة والشريعة يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق. وإذا كان للناس حق الجهد في تحصيل معرفة ما، بمداركهم، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة. لكن حتى هذا الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الإلّهي، وإنْ بوساطة النقل عن النبي بأسانيد مرجعها علما الحديث والرجال (أي رواة الحديث). ومما يرد في هذا السياق، تأييداً لذلك، تفسير المفسرين لكلمة «الحكمة» في القرآن الكريم. فهي تتردد فيه بكثرة. ونحن نعرف أن هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من «النظر العقلي»، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للأشياء ومن استخلاص الأحكام العامة من التجارب الشخصية. أي أن الجاهليين كانوا يرون «الحكمة» في أخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير، وان بأدنى درجة من درجات التفكير. أما في القرآن فماذا تعني كلمة «حكمة»؟

روى ابن عبد البر (ـ 463هـ/ 1070م)، في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به. والطبري في تفسيره الآية: «واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة» (سورة الأحزاب، الآية 34) يقول إن «الحكمة» تعني

«ما أوحي إلى رسول الله من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن. وذلك هو السنة». وبصدد تفسير الآية: «يؤتي الحكمة من يشاء. ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» (سورة البقرة. الآية 269) قال ابن عباس إن «**الحكمة معرفة الأحكام من الحلال والحرام**»[1].

«الحكمة»، بناء على هذه الأقوال والتفاسير، تنحصر ـ إذن ـ في المعرفة الحاصلة بالتلقي، أي معرفة الدين: عقيدة وشريعة، أي إننا لا نجد في **معاني «الحكمة» هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الأشياء، أو لدى استنتاجه الأفكار والمفاهيم من هذا** التعامل اعتماداً على طاقته وأجهزته الادراكية.

من كل ذلك تخرج بفكرة أن علاقة المعرفة بالايمان هي المرجع في فهم الحدود المقررة لمسألة المعرفة في الإسلام.

□ **ثانياً ـ العامل الاجتماعي**: هنا لا بد من العودة ثانية إلى **البعد المعرفي لقضية التوحيد**[2]. إن تعمق النظر في قضية التوحيد، بمفهومها الإسلامي، من مختلف جهاتها وأبعادها التاريخية، يضعنا أمام ضرورة النظر في أساس العلاقة بين**عقيدة** الاسلام **وشريعته**. أي في الأساس الاجتماعي لهذه العلاقة. إن الفصل بين العقيدة والشريعة ليس مخالفة منهجية فقط، بل هو مما يرفضه أيضاً منطق الدعوة الاسلامية نفسه من وجهة كونه منطق **الوصل** بين الايمانية والنظام الاجتماعي كايديولوجية للنظام، لا منطق **الفصل** بينهما. من هنا، إذن، لا بد أن ترى قضية التوحيد عبر منظار هذا المنطق. أي من حيث هي معقد الوصل الذي يقوم عليه الجانب **التاريخي** للإسلام. فالتوحيد بوجهه الإيماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي. لأن تطابقهما شرط وجودهما، ولأن وجودهما متطابقين شرط تحقق الإطار **التوحيدي** للمجتمع الخارج، أو الذي كان لا بد أن يخرج آنذاك من إطاره **التجزيئي** القبلي.. عبر هذا المنظار نفهم معنى انعكاس القضية، أي قضية **التوحيد**، على **مسألة المعرفة**، فإن وضع هذه المسألة في

---

(1) السرخي، شمس الدين، المبسوط، جـ1، ص 2.
(2) راجع ص 392، 395 من هذا الكتاب.

نطاق العلاقة بين الايمان والمعرفة، بمعنى ربط المعرفة بالمصدر الإلّهي على نحو الحصر، كان هو البعد المعرفي لقضية التوحيد، أي البعد الايديولوجي للقضية. أي ـ بالنهاية ـ التعبير الايديولوجي عن مؤسسة الاطار الاجتماعي التوحيدي. وفي ضوء هذه الرؤية يمكن فهم تلك الظاهرة الملحوظة، ظاهرة التحرج حيال الجدل الفكري.

وإذا كانت ظاهرة التحرج هذه، قد وجدت شرط رسوخها وصلابتها في عهد النبي وفي معظم عهد الراشدين، فبقيت محتفظة بموقعها الفعلي المؤثر، فإنها أخذت منذ مصرع الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، تفقد هذا الشرط بفضل كون العلاقات التناقضية، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، قد أخذت تنضج لتصبح علاقات صراعية بوتيرة متصاعدة. لذلك نبدأ نرى، منذ ذلك المفصل التاريخي، أن ظاهرة التحرج من الجدل الفكري لا تستطيع ـ بعد ـ أن تقف على أرض راسخة وصلبة كما كانت من قبل، وأنَّ الجدل الفكري أخذ يشق طريقه إلى جبهة الصراع الاجتماعي والسياسي بنشاط، رغم سطوة الكوابح المادية والايديولوجية.

2 ـ شهادة علماء المسلمين

مسألة المعرفة في الاسلام، بصورتها التي رأيناها في الفقرة السابقة، تجد ما يعززها في شهادات علماء الدين الاسلاميين. ونحن لا نزال نذكر، مثلاً، ما سبق نقله عن القاضي صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» من قوله: «.. وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه الخ...». هذه الشهادة صريحة بأن المعرفة معطى من الله للإنسان، وليست تحصيلاً وكسباً يجهد له عقل الإنسان. وللغزالي شهادته هنا. فهو إذ يحاول شرح موقفه من «علم الكلام» يقول:

«.. وإنما مقصوده ـ أي علم الكلام ـ حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد القى الله تعالى إلى عباده، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ـ يقصد الحديث النبوي ـ ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة

أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحركوا دواعيهم لنصرة السنة الخ. . .»[1].

هذا الكلام للغزالي لا يكتفي باعتبار العقائد الإسلامية ملقاة من الله «على لسان رسوله»، بل يتجاوزه إلى القول بأن «وساوس المبتدعة» القاها الشيطان اليهم، وأن المتكلمين أنشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة. أي إنه حتى المعرفة العقلية، والمعرفة الفلسفية بخاصة،عند المتكلمين والفلاسفة، تأتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه. فمصدرها: إما الله وإما الشيطان!. . وابن خلدون أيضاً فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو، إذ يقول إنَّ «العقل معزول عن الشرع وانظاره»[2].

ويشهد ابن تيمية أن المسلمين في صدر الإسلام «كانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين. من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة، الا من كان يبطن النفاق. ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد الا في أيام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها. ومن ثم تفرقت الفرق ونشأ علم الكلام حجاجاً للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين. ونشأ ـ أي علم الكلام ـ على أنه ضرورة تقدر بقدرها»[3].

من هنا يلحظ بعض الباحثين المعاصرين أنه إذ كان القرآن «قد بغَّض المؤمنين في البحث والجدل في أمور الدين» فقد «كان طبيعياً بعد هذا أن يضيق رجال الدين بالنظر العقلي الحر متى امتد إلى العقائد الدينية وأخذ في بحثها أو تناول بالدراسة العقلية موضوعاتها، وانتهى في أمرها إلى غير ما يألف رجال الدين. ولعل هذا ما شجع على ضيقهم بالفلسفة وسخطهم على أهلها»[4]. وفي هذا الاتجاه يقول باحث اسلامي آخر معاصر إن المسلمين الأول. . «لم تشغلهم السماء (يقصد لم يجادلوا في العقائد) لأن القرآن

(1) المنقذ من الضلال: المطبعة الميمنية بمصر 1309هـ، ص 6 ـ 7.
(2) مقدمة ابن خلدون: طبعة دار الكتاب اللبناني، ص 893.
(3) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، المطبعة السلفية بمصر 1352هـ، ص 24 ـ 25.
(4) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ص 139.

كفاهم هذا العناء، ووضع لهم أصولها، ولم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتنفسح طولاً وعرضاً، فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده، وانتهوا إليه وفيه»[1].

يعنينا من هذا الكلام أنه يؤيد الصورة التي أوضحنا ـ قبل ـ من أن الطابع الإلّهي الوحيد لمسألة المعرفة، عند المسلمين الأولين، قد أدى إلى المنع أو الامتناع عن الجدل والمناقشة العقليين في مسائل الاعتقاد الايماني، اكتفاء بما جاء كاملاً وجاهزاً بطريق الوحي الإلّهي، بوساطة النبوة.

يلفت النظر، في هذا المجال، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من أن «المتكلمين» في عصر ازدهار هذا العلم، وان كانوا قد اتفقوا على أن «علم الكلام» يعتمد النظر العقلي في أمر العقائد الدينية، قد اختلفوا في أن هذا العلم: هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها، أم تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة؟... ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون أن منشأ هذا الخلاف «يرجع إلى الخلاف في أن العقائد الايمانية ثابتة بالشرع (أي بالوحي) وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها، بعد ذلك، البراهين النظرية، أم هي ثابتة بالعقل، على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية؟»[2].

إنما نستشهد بهذه الملحوظة لدلالتها القوية على أنه حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على أيدي «المتكلمين»، نرى هؤلاء «المتكلمين» أنفسهم ـ رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على أرض صلبة ـ قد ظلوا أسرى المفهوم الأول لمسألة المعرفة. فنحن نراهم، حسب الملحوظة السابقة، لا يزالون يتقيدون بأحد الأمرين: إما «بأن العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وإنما يفهمها العقل بالشرع»، وإما بأن هذه العقائد «ثابتة بالعقل على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها

---

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، جـ1، ص 36.
(2) مصطفى عبد الرازق، التمهيد، ص 259 ـ 260.

العقلية». أي أنه حتى الموقف الثاني الأخير يضع المسألة على وجه يظهر منه أن الأدلة العقلية ذاتها مقررة سلفاً من قبل النصوص الدينية.

لكن، إذا بحثنا عن الأساس الاجتماعي والايديولوجي لهذا الموقف، بوجهيه المذكورين، نجد هذا الأساس كامناً في ضرورة الحفاظ على تثبيت الايديولوجية الخاصة بالفئة الجديدة التي ترى في اعتماد ايمانية المعرفية سنداً لموقعها في التركيب الاجتماعي والطبقي المتنامي آنذاك.

3 ـ النظر العقلي في التشريع

لكيلا نقع في شرك الأسلوب الاطلاقي ـ وهو أسلوب غريب عن المنهجية العلمية ـ نبادر هنا إلى القول بأنه ينبغي التفريق بين موقفين للإسلام والمسلمين في مسألة المعرفة: موقف تجاه أمور العقيدة الايمانية، وموقف تجاه الأمور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي. الواقع أنه كان هناك بعض الفرق بين الموقفين. ففي حين تركوا مسائل العقيدة الايمانية للتلقي عن الوحي الإلّهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل، نلحظ أنهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما. وهو نظر عقلي من بعض وجوهه. فكيف فرقوا بين الموقفين؟

منشأ الفرق عندهم، في هذا المجال، هو الاعتقاد السائد لدى المسلمين منذ العهد الأول بأن كل ما يتعلق بالمبادىء الأسس للايمان قد نزل به الوحي كاملاً لم يترك شيء منه لنظر العقل. أما ما يتعلق بالشريعة فقد استكملت أصوله بطريق الوحي، وبقي للعقل أن ينظر في تفصيل هذه الأصول، ثم تطبيقها على الفروع. وهذا الوجه من نظر العقل هو ما يسمونه النظر الاجتهادي. وهم يقصدون به عمل العقل في تطبيق الأصول العامة على الحادثات الجزئية المستجدة دائماً خلال مجرى الحياة اليومية الدائمة الحركة. هذا الفرق بين الموقفين حدده ابن عبد البر بقوله: «.. ونهى السلف ـ رحمهم الله ـ عن الجدال في الله ... وفي صفاته. وأما الفقه (علم الشريعة) فقد أجمعوا على الجدال فيه والتناظر، لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك. وليس الاعتقادات كذلك، لأن

الله. . . لا يوصف عند الجماعة (أهل السنة) الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله. . . واجمعت عليه الأمة»[1].

بالتفريق بين الاعتقادات وعلم الشريعة على هذا النحو، ينفسح المجال لعمل العقل، **إذن، في أحد جانبي الاسلام. فالنظر الاجتهادي بمسائل** التشريع لا يقتصر على كونه عملاً تطبيقياً للقواعد الكلية على القضايا والحوادث الجزئية، بل هو **عمل عقلي في** سياق التطبيق. لأنه يحتاج إلى اكتشاف لجهات التشابه والتناظر بين الأشياء **في موارد القياس**[2]**، ويحتاج إلى اكتشاف لعلل الأحكام التي وردت بصددها النصوص وتكونت منها الأصول الكلية. ثم هو يحتاج كذلك إلى البحث عن وجود هذه العلل أو عدم وجودها في القضايا والحوادث الجزئية المستجدة لمعرفة أنه يصح أو لا يصح تطبيق الأصول الكلية عليها. . فالنظر الاجتهادي الذي يعتمد هذه الشروط، هو إذن يؤلف شكلاً من عملية التفكير.** لكن هذا الشكل يبقى محكوماً بالانضباط الصارم لمراعاة القواعد المرسومة له خارج عملية التفكير، دون القواعد التي يكتشفها العقل بنفسه وبوساطة أدواته المعرفية من داخل الحركة الموضوعية للعالم. .

4 ـ نواة «نظرية المعرفة» في القرآن؟

على أن لمسألة المعرفة في الإسلام وجهاً آخر يمكن إعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة، أو يمكن التسليم خلاله بمقولة ابن حزم من أن المعرفة اكتسابية.[3] في الاسلام. هذا الوجه لفت النظر إليه باحث عربي

---

(1) ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، ص 153.

(2) وصف ابن خلدون عملية القياس في النظر الاجتهادي التشريعي بقوله: «ان كثيراً من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسها الصحابة بما يثبت، والحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الالحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن ان حكم الله ـ تعالى ـ فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه، هو القياس» (المقدمة: ص 817).

(3) راجع الفصل في الملل والنحل، القاهرة 1321هـ، جـ5، ص 108.

معاصر[1] فهو يعود إلى الآيتين:

ـ «.. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» (صورة النحل، الآية 78).

ـ «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها..» (سورة الحج، الآية 46).

يقول الباحث إن هاتين الآيتين وأمثالهما «**تبين أن في الانسان قوى مدركة للأشياء، وأن من هذه القوى: السمع والبصر والقلب، أي العقل[2] وان المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى، أي أنها اكتسابية. ففي القرآن إذن توجد نواة نظرية المعرفة التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة**».

صحيح إننا نجد في القرآن الكريم اعتماداً واضحاً، في تحصيل المعرفة الحسية، على قوى الاحساس المباشرة. وصحيح أيضاً أن الظاهر من تلك الآيات كون هذه المعرفة اكتسابية، وفقاً لرأي ابن حزم، بمعنى أنها تكتسب من التجربة، أي من استخدام تلك القوى المدركة للإنسان في حقل وظائفها الطبيعية المخصصة لكل منها.. لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها. فإن هذا السياق القرآني يدل أن المطلوب من المعرفة الحسية التي تؤديها القوى المدركة المذكورة، هو أن تقدم للعقل من مشاهد الكون وظاهراته العظيمة المحسوسة ما يدعم الايمان الديني ويثبت العقائد الايمانية التي يدعو إليها الاسلام كعقائد متلقاة بوساطة الوحي الإلَهي. غير أن هذه الملحوظة لا تمنع من القول بأن اهتمام القرآن بتدخل العقل لدعم العقائد الايمانية، مستفيداً من المعرفة الحسية، هو ـ أي هذا الاهتمام ـ بحد ذاته يؤخذ لمصلحة العقل، لكونه اقراراً بضرورة دعم الايمان بالعقل.

---

(1) محمد عثمان نجاتي، الادراك الحسي عند ابن سينا، ط 2، دار المعارف بمصر 1961، ص 19.

(2) استعمال كلمة «القلب» و«الفؤاد» بمعنى العقل أمر معروف في الجاهلية وفي الاسلام، وقد جرى المفسرون على هذا في تفسير ما ورد من هذا الاستعمال في القرآن. حتى علماء الكلام والفلاسفة الاسلاميون والمتصوفة فسروا اللفظتين كذلك ـ راجع مثلاً الغزالي في «المعارج القدسية»، القاهرة 1927، ص 13، 14، 16.

لكن المسألة الآن هي: هل هذه الملحوظة تعترض القول بوجود نواة لنظرية المعرفة في القرآن؟

يبدو أنها لا تعترض هذا القول. لأن الدلالة الاجتماعية للآيات المذكورة تضفي على المعرفة المكتسبة بوساطة قوى الادراك الحسي طابعها الادراكي، كحلقة في تسلسل عملية التفكير، تنقل الادراك إلى حلقة أخرى لتصل إلى ذروة الاستنتاج المطلوب، وهو هنا: دعم الايمان..

5 ـ مسألة «تمجيد العقل» في القرآن

.. وهذه مسألة أخرى بشأن موقف الاسلام من المعرفة، لا بد من النظر فيها، استيفاء للبحث، وإحاطة بمختلف نواحي الموضوع. والمسألة هذه هي الظاهرة القرآنية التي تسمى ظاهرة «تمجيد العقل»، وتقترن بها ظاهرة «تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث» كما في تعبير أحد الباحثين العرب المعاصرين[1]. إنها مسألة تلفت النظر وتستدعي المعالجة. ففي القرآن الكريم حشد متفرق من الآيات في تمجيد العقل، أمثال الآيات التي يدعى فيها الناس لاستخدام عقولهم في التفكير بمظاهر الكون والاعتبار بما في السماوات وما في الأرض من عظيم الأسرار. وفي بعض الآيات تنديد بالذين لهم قلوب (عقول) «لا يفقهون بها». وتشبيه هؤلاء بالأنعام، «بل هم أضل سبيلاً»[2]. فالقرآن، إذن، لم يتجاهل العقل ولم ينكر وظيفته كأداة للتفكير، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الآيات الكثيرة.

لكن، إلى أي مدى يسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟

---

(1) محمد عمارة، «ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام»، مجلة «الطليعة» القاهرة، نوفمبر 1968 (ملف الطليعة).

(2) من أمثلة هذه الآيات: «.. لهم قلوب لا يفقهون بها (...) أولئك كالانعام، بل هم أضل. أولئك هم الغافلون» (سورة الأعراف، الآية 179)، «ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون» (سورة الانفال، الآية22)، «.. وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون» (سورة الحشر، الآية 21)، «ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب (أهل العقول)» (سورة آل عمران، الآية 190).

إن كون مسألة المعرفة في الإسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة «تمجيد العقل» في القرآن، و«تزكيته في أحاديث الرسول»، مسألة محدودة الأفق كذلك. من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم إمكان طمس «الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية» إنما «يعود إلى منابع الإسلام الأولى، إلى القرآن الكريم»، وأن الفكر العقلي «لو كان موقفاً عارضاً وأثراً من آثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات، لكان من الممكن طمس هذه القسمة أو زحزحتها من الميدان، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامي، بالقرآن، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث... كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي، ومن ثم الفلسفي، قسمة أصيلة في الحياة الفكرية يمكن أن تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال»[1].

يناقش هذا الكلام من أكثر من جانب: يناقش **أولاً، وأساساً**، من جانب كونه يفصل بين مكونات «الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية»، أي بين مصدر الفكر الإسلامي «وآثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات». فإن الموقف المنهجي يقتضي النظر إلى كل من هذين العنصرين كجزء عضوي تكويني في مركب «الحضارة العربية الإسلامية». ومن هنا يناقش ـ ثانياً ـ ما هو مفهوم من هذا الكلام من أن أثر التفاعلات المكتسبة من الحضارات الأخرى يشكل موقفاً عارضاً في «الفكر العقلي» للحضارة العربية الإسلامية. في حين أنه يشكل ـ كما قلنا ـ جزءاً عضوياً تكوينياً في وحدة هذا الفكر، ولذا يكون غير واقعي القول بأن «منابع الإسلام الأولى» هي «السبب الوحيد في عدم إمكان طمس الفكر العقلي» في هذه الحضارة. ويناقش ـ ثالثاً ـ بأنه مع ضرورة الاعتراف بالأثر العميق «لمنابع الاسلام الأولى» في كينونة وحدة «الفكر العقلي» هذه،

(1) محمد عمارة، المرجع السابق.

ينبغي عند البحث عن السبب الحقيقي في استحالة الاقتلاع والزوال لتلك «القسمة الأصيلة في الحياة الفكرية» أن نكتشف هذا السبب في الحركة الاجتماعية، أي حركة تطور المجتمع العربي وعلاقة الاسلام الموضوعية بها. وأخيراً يناقش من جانب كون منابع الإسلام الأولى لا تسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة إلى أبعد من المدى المحدود الذي رسمته له طبيعة العلاقة بين المعرفة والايمان في الاسلام.

6 ـ مسألة المعرفة في سياق التطور

بعد الاستنتاجات والمناقشات السابقة بشأن مسألة المعرفة في الإسلام، وما يترتب في هذه المسألة على العلاقة بين الايمان والمعرفة، أي العلاقة التي ربطت المعرفة بالعقائد الايمانية على نحو من الارتباط المطلق، أصبح ضرورياً أن نصغي إلى هذا السؤال:

ـ هل تعني هذه الاستنتاجات والمناقشات أن **انقطاعاً** حدث في مجرى تطور الفكر العربي، أو **توقفاً** عن الحركة في هذا المجرى، أثناء العهد الأول للإسلام؟

صيغة السؤال هذه تشير إلى أنه كان هناك مجرى متحرك للتطور يجري فيه الفكر العربي قبل الإسلام، وأن هذا المجرى كان يمضي في حركته مع حركة التاريخ.. فهل صحيح ذلك؟...

الواقع أن الفكر العربي كان يتحرك فعلاً في مجرى التطور التاريخي خلال الفترة الجاهلية القريبة من ظهور الاسلام، كما أوضحنا بتفصيلات سابقة، وكانت حركته آنذاك تشمل الجوانب والتصورات الدينية الميتافيزيقية منه. ولم ينكر هذا الواقع أحد من المفكرين الاسلاميين، القدماء والمعاصرين. فقد رأينا أمثال الشهرستاني والقاضي صاعد وابن خلدون ومصطفى عبدالرازق يتحدثون عن مظاهر ثقافة جاهلية وطبيعة التفكير التي تسود هذه الثقافة. ويذكرون من هذه المظاهر ما يتعلق بميتافيزيقا الوجود. ويستوقف النظر، في هذا الصدد، قول عبد الرازق أن العرب كانوا «حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد، وكان البحث في ارسال الرسل

والحياة والآخرة وبعث الأجساد بعد الموت، موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة»[1].

إذن، كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور الذي سبق الكلام عليه في الفصل الأول، ولم تكن مسألة المعرفة قد ارتبطت عند «مفكري» الجاهلية أو «حكمائها»، بمصدر محدد ونهائي كما ارتبطت في العهد الأول للاسلام، أي لم تكن قد وجدت هذه العلاقة بين الايمان والمعرفة. من هنا صح أن نضع السؤال السابق بصيغته المعينة تلك. لأنه أصبح من حق المرء أن يتصور، بعد ارتباط مسألة المعرفة بالايمان، أن شيئاً من الانقطاع أو التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي.. فكيف ننظر في هذه المشكلة؟

إن خطأ مثل هذا التصور يكمن في النظر الأحادي الجانب إلى العلاقة الإسلامية بين المعرفة والإيمان، بمعنى النظر إلى هذه العلاقة بذاتها، منفردة، ومنعزلة عن سائر العلاقات التي تتصل بحركة المعرفة في أوائل عهد الإسلام، أو بمجمل الظاهرات التي تشكل المجرى العام الجديد لحركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي. فإن المعرفة ـ الايمانية، أو الايمان ـ المعرفي، أو العلاقة المركبة منهما، مسألة هي ـ أولاً ـ ليست منقطعة عن الشكل التاريخي لتطور المعرفة في عصر الجاهلية. أعني أن ارتباط المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة ليس غريباً عن توجهات الجاهلية الأخيرة منذ انتشار ظاهرة الحنفاء. وثانياً، إن ظهور الإسلام في الظروف التاريخية، التي سبق تحليلها في الفصل السابق، قد وضع هذا الشكل التاريخي للمعرفة في سياق حركة واقع اجتماعي كان يتغير ويستقطب جملة الظاهرات التي تتطلب الضرورة التاريخية وتنتذ صهرها جميعاً في إطار وحدة حركة التغير هذه.

إذا نظرنا إلى مسألة المعرفة ضمن هذا السياق، أي في حقل الحركة الشمولية تلك، فسوف لا نرى في ارتباطها الايماني انقطاعاً عن مجرى

(1) م. عبدالرازق، التمهيد، ص 112.

تطور الفكر العربي. لأن هذا الارتباط لم يجيء منعزلاً عن حركة التطور الشاملة، بل كان أحد التعبيرات التي اقتضتها الضرورة التاريخية المشار إليها. خلال هذه الرؤية لا بد أن نلحظ أن المضمون العام للفكر العربي في صدر الإسلام، أخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسية التي كانت مسيطرة عليه بوجه عام. إلى مرحلة يسودها التركيب والتعقيد، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من اطار التصور الحسي الغالب إلى إطار من التجريد الذهني بصورة نسبية. ولا شك أن «المفاهيم» الإسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة بالأخص تشكل حلقة الانتقال تلك. من هنا يصح القول أن الفكر العربي أخذ يشق طريقه، عبر التحامه بالمفاهيم الاسلامية، نحو وضع نوعي متقدم نسبياً، وسنرى وتيرة تقدمه تتصاعد كلما حدث تغير نوعي في حركة تطور العلاقات الاجتماعية على صعيد المجتمع الذي ينبسط عليه سلطان الدولة العربية ـ الاسلامية.

7 ـ الظاهرات الثقافية

من الملحوظ في هذا العهد الأول الإسلامي أن مختلف الأشكال والظاهرات الثقافية، قد خضع لضرورات الصراع بين الدعوة الإسلامية وخصومها. فالشعر والخطابة، والقصص الشعبي، كانت طوال سنوات هذا العهد تعبيراً عن أحداث هذا الصراع أو عن وجهات نظر الفريقين. لكن، بعد توالي الانتصارات الإسلامية، منذ استقرار الإسلام في دار هجرته (المدينة)، ثم منذ خضوع مكة لسلطانه وانتشار دعوته في مناطق الجزيرة، خفت صوت الشعر، وبرز دور الخطابة حتى أصبحت الشكل الأدبي والثقافي الأكثر نشاطاً وفعالية وسيرورة. غير أن الظاهرة البلاغية الخلابة التي احتل بها الأسلوب القرآني المنزلة العليا فوق كل الأشكال والظاهرات الأدبية والفنية والثقافية، تبقى هي العلامة الأبرز التي يتميز بها عهد ظهور الاسلام من هذه الوجهة أي وجهة الوضع الأدبي ـ الثقافي، فضلاً عن الوجهات الأخرى الكثيرة. أما أحاديث النبي، فهي من حيث قيمتها الأسلوبية الفنية، رغم تميزها الملحوظ، لا ترقى إلى مستوى القيمة

الأسلوبية الفنية القرآنية. إن مصدر هذا الفرق بين القرآن والحديث النبوي في المظهر الفني، يرجع عند المسلمين إلى اعتبار القرآن وحيا إلَهياً، لا من حيث المصدر والمضمون الايماني والتشريعي فقط، بل كذلك من حيث الشكل الفني والطابع الأسلوبي المنفرد به القرآن في أدب اللغة العربية اطلاقاً. ذلك مع اعتبارهم الحديث النبوي مرتبطاً بمصدره الإلَهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير. أما طابعه الأسلوبي ـ الفني فهو وحده البشري يصدر عن محمد ذاته كبشري («قل إنما أنا بشر مثلكم..» ـ (سورة الكهف. الآية 110). ويمكن التفريق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث على أساس آخر. هو الجانب الوظيفي لكل منهما. فإن للقرآن وظيفته الأهم والأشق والأشد حاجة إلى هذا الوهج الأسلوبي الخلاب المتفرد، وهي كون القرآن لسان الدعوة وأداتها المحركة لمشاعر القوم ووجداناتهم وكوامن مداركهم ووعيهم. فلا بد إذن أن يكون بهذا المستوى الأرفع من قدرة التأثير واستنفار الدهش في النفوس. ذلك في حين أن للحديث النبوي وظيفته التعليمية والتشريعية المتصلة بحالات الناس الجزئية وانماط سلوكهم اليومية. فليست به حاجة لأسلوب الإثارة البلاغية المرتفعة عن مستوى الحوار اليومي ببساطته المألوفة.

قلنا إن صوت الشعر قد خفت في هذا العهد. وأصبح لدور الخطابة الشأن الأول. ما سبب ذلك؟ نرى أن هناك سببين رئيسين: أولهما موضوعي، هو كون الشعر داخلاً في نطاق عملية الخلق الفني التي لا تخضع بسهولة وبسرعة لدواعي التغيير الجديد. فهي تحتاج إلى الاقتناع الداخلي والانفعال الوجداني العميق لكي تنتج عملاً فنياً صادقاً. والصدق الداخلي الوجداني شرط جوهري في عملية خلق القيم الفنية الرفيعة، ولكن مثل هذا الصدق لا يمكن أن يصطنعه الفنان اصطناعاً وافتعالاً، والا فكيف يكون صدقاً. من هنا يتأخر غالباً انعكاس التغيرات التاريخية الاجتماعية على الأشكال الأدبية والفنية، وبذلك يتأخر دورها في عملية التفاعل المتبادل بينها وبين البنى التحتية للمجتمع. هكذا كان موقف الشعر العربي عند ظهور الإسلام. فهو لم يتجاوب بسهولة وبسرعة مع هذا الحادث

الجديد الكبير في مجتمعه، بل لقد فعل العكس: فإن شعراء من قريش نهضوا للدفاع عن موقف الزعامة القرشية المناهضة لدعوة الإسلام.

وأما السبب الرئيسي الثاني لخفوت صوت الشعر في العهد الأول للإسلام، فهو سبب ذاتي من قبل الاسلام نفسه. ذلك أنه حين جاء بالقرآن بشكله الفني الرفيع الأسلوب البالغ أعلى مستويات التطور في قيمه الجمالية المتلائمة مع تطور الحس الفني البلاغي في الجاهلية، أراد ـ أي الإسلام ـ أن يجعل من هذا الحادث الفني الجاذب الأوحد لنفوس القوم وأذواقهم الأدبية لكي يكون الاستهواء البلاغي ـ الجمالي طريقاً للانجذاب الايماني. لذا لم يكتف، في سبيل ذلك بما يتميز به القرآن بحد ذاته من ميزات فنية جذابة، ولا بما أضفى على القرآن من اعتباره ظاهرة إلَهية خارقة فوق متناول القدرة البشرية، بل ـ إضافة إلى ذلك ـ وجه حملة هجاء للشعر والشعراء على لسان القرآن نفسه[1]. وقد أشاع هذا، أول الأمر، مواقف المقت للشعر والشعراء استجابة لهذه الحملة.

ولكن دور الشعر والشعراء كان من قوة التأثير والاستهواء لناس المجتمع الجاهلي بحيث لم يكن يسيراً الغاؤه وصرف الناس عنه نهائياً. كان ذلك مطلباً عسيراً، وغير واقعي واستمرت حملة مضادة من الشعراء الموالين للزعامة القبلية، حتى اضطر النبي وصحابته أن يحاربوهم بسلاح الشعر نفسه، فاستحثوا الشاعر حسان بن ثابت أحد الشعراء البارزين في الجاهلية، بعد أن دخل في الإسلام، أن يعارض حملة الهجاء المضادة تلك. فأخذ ينشىء الشعر مدحاً للنبي، وهجاء لأعدائه، وسمي حسان ـ بذلك ـ «شاعر النبي»، ولكن. إذا قارنا شعر حسان في هذا العهد بشعره في الجاهلية نجد فارقاً ملحوظاً بينهما من حيث القيمة الفنية. فقد كان أكثر ابداعاً وصدقاً فنياً

(1) جاء في الآيات القرآنية: «هل انبئكم على من تنزل الشياطين؟. تنزل على كل أفاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل واد يهيمون، وانهم يقولون ما لا يفعلون، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا..». (سورة الشعراء، الآية 221 ـ 227).

قبل الإسلام منه بعد ذلك. كان ذلك كله، في بدء الدعوة، ولكن بعد أن شغل الناس بالدين الجديد، واتسع نطاق الإسلام في الجزيرة، خمدت حرب الشعر هذه، فخمدت جذوة الشعر نفسه، حتى عاد إلى التوهج منذ عاد الصراع في هذا المجتمع بأشكاله الجديدة ابتداء من عهد الخلفاء الراشدين فصاعداً. وخلال همود الشعر كانت الخطابة تؤدي دور «الدعاية والتحريض» بأسلوب ومضمون مستمدين من أسلوب القرآن ومضامينه الايمانية والتشريعية والأخلاقية. وبذلك أتيح لهذا الشكل الأدبي (الخطابة) أن يتطور تطوراً كبيراً ومستمراً حتى العهد العباسي، حين طغى عليه دور الكتابة والتأليف العلمي والفلسفي، واستعاد الشعر كذلك دوره الكبير متأثراً بحصيلة التطور الفكري والاجتماعي والحضاري.

إنّ هذه الأشكال الثقافية كلها، بالإضافة إلى النصوص الاسلامية، كان يجري تداولها شفهياً على الأغلب، إذ كانت الكتابة ضئيلة الانتشار في المجتمع الجاهلي، ولم تتسع في العهد الاسلامي الأول إلا قليلاً. وللكتابة في بلاد العرب تاريخ طويل لكن الوثائق العلمية التي عرفت حتى الآن لا تكشف عن آثار كتابية للشعب العربي القديم قبل دولة سبأ في اليمن من جنوب الجزيرة، وهي الدولة التي جاءت بعد دولة المعينيين هناك، وكانت لها كتابتها التي تعد الشكل الأول القديم للكتابة العربية الحاضرة، وكان اسمها القديم «الكتابة المسمارية» وحرفها حرف «المسند»، وقد وجد الآثاريون لهذه الكتابة نموذجاً في النقوش المكتوبة بلغة سبأ على الأحجار والمعادن. وعلى لوحات من النحاس في الأغلب[1].

نقصد بذلك أن الكتابة في الجزيرة العربية قديمة العهد، ولا بد أنها مرت بعدة مراحل في التاريخ حتى تطورت إلى الكتابة العربية التي عرفت من أخريات الجاهلية وأوائل الاسلام، ولا يمكن أن تكون هذه الكتابة قد وجدت في هذين العهدين فجأة على حالتها المتطورة نسبياً حينذاك. إن الفارق الذي نراه بين كتابتنا اليوم وكتابة عهد الاسلام الأول، كما تدل

(1) راجع ص 310 ـ 318 من الكتاب.

الوثائق المخطوطة التي وصلتنا من ذلك العهد، ليس فارقاً كبيراً جداً. وهذا يعني أن كتابة العهد الاسلامي قد عرفت تاريخاً أطول من ذلك حتى وصلت إلى حالتها تلك.

وبالاجمال، نقول: صحيح أن الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة، ولكنها كانت موجودة. وعند هجرة النبي وصحابته إلى المدينة كان سبعة عشر رجلاً وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم «كتبة الوحي» وبينهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وزيد بن ثابت[1]. وقد دعت حاجة التنظيم الاسلامي الجديد إلى نشر الكتابة بين المسلمين، فأخذوا يبحثون عن الذين يعرفون الكتابة بين السكان لكي يعلموا غيرهم الكتابة، وبعد انتصار الاسلام في معركة «بدر الكبرى» ضد قريش، كان عدد من الأسرى في الغنائم، فأعلن محمد تشريعاً يقضي بأن كل أسير يعلم عشرة من أهل المدينة الكتابة ينطلق من الأسر بعد أن كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفكاك من الأسر. وبذلك أخذت الكتابة تنتشر، وينتشر معها قدر من التعليم الديني. وهناك قول بأن النبي حث بعض أصحابه يومئذ على تعلّم لغة أخرى إلى جانب اللغة العربية[2].

---

(1) راجع البلاذري، فتوح البلدان، طبعة أوروبا، ص 471 ـ 474.
(2) أحمد أمين، فجر الاسلام، ط 8، 1961، ص 142.

حصيلة الفصل الثاني

ـ 1 ـ

رأينا الإسلام يظهر في الجزيرة العربية أوائل القرن السابع على حين كان مجتمع الجاهلية يتمخض بتطورات اجتماعية تتناول الأسس التي يقوم عليها بناء هذا المجتمع، ورأينا أن ظهور الإسلام في تلك المرحلة من تاريخ العرب لم يكن في معزل عما كان يجري فيها من أحداث تهز أسس التركيب الاجتماعي الجاهلي القائم على النظام القبلي ذي الخصائص المرتبطة بظروفها المعينة. وعلى هذا بحثنا عن مكان العلاقة بين هذه الأحداث المؤذنة بتغيير ما في حياة سكان الجزيرة يومئذ وبين ظهور هذا الحادث الكبير الذي أعلنه محمد بوصفه ديناً إلَهياً ينطق به عن الوحي الإلَهي.

بدأنا نمسك برأس الخيط الموصل بنا إلى مكان هذه العلاقة، مذ رأينا تلك الصلة السابقة لظهور الاسلام بين صاحب الدعوة الاسلامية نفسه وبين ذلك التيار الديني والفكري الذي انبثق في احدى المناطق الزراعية ثم أخذ يشيع امره في سائر المناطق المستقرة وشبه المستقرة من الجزيرة. نعني به ذلك التيار المعروف في تاريخ العرب قبل الاسلام، وفي تاريخ الاسلام ذاته، باسم دين الحنفاء. ولم يكن مصادفة أن وصف الاسلام، في القرآن والحديث النبوي، بأنه الدين الحنيف. وقد وجدنا في قول المؤرخين بأن محمداً كان واحداً من هؤلاء الحنفاء، أو على صلة وثيقة بهم، دليلاً آخر على أن الإسلام حين ظهر في الجزيرة كان استمراراً تطورياً موضوعياً لدعوة الحنفاء ذاتها، وهي دعوة وجدنا أنها برزت في الفترة التي كانت فيها العلاقات الاجتماعية في البادية وفي المدن وفي المناطق الزراعية قد بدأت

تتميز شيئاً فشيئاً بتغيرات جديدة. ووجدنا في هذه الدعوة، أي دعوة الحنفاء، أنها تحمل أيضاً انعكاسات عن تغير في مفاهيم المجتمع الجاهلي الفكري وتصوراته الروحية، بسبب من التغير البادىء في النظام القبلي وطابعه القبلي البدائي.

ـ 2 ـ

من هنا استخلصنا بعض الجوانب المهمة من الجذور الاجتماعية والمعرفية التي قام عليها الإسلام حين قام في تلك الظروف بعينها.

ولكي نتعرف هذه الجوانب بالتعيين، بحثنا **أولاً** عن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه صاحب الدعوة الإسلامية. ورجعنا **ثانياً** إلى الوضع الطبقي لسكان مكة التي ظهر فيها الإسلام. ونظرنا **ثالثاً** في الأسس والمبادىء العامة التي بنى عليها الإسلام عقيدته وشريعته كلتيهما. فخرجنا من كل ذلك برؤية موضوعية وصلت بنا إلى الاستنتاجات الآتية:

1 ـ إن الإسلام، في جوهره ومحتواه الواقعي، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك، كان استجابة موضوعية، مباشرة حيناً وخفية حيناً، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلاً)، وغير حادة في أكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة). وهي تناقضات تلتقي كلها تقريباً عند القاعدة المادية لها، وإن تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها وأشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية. وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشيوع التعامل التجاري والنقدي والربوي وبروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء. أي بين كبار التجار والمرابين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وأفراد القبائل.

2 ـ إن مبدئي **التوحيد والقيامة** اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالأساس، ينطوي وراء مفهوميهما الغيبيين **جذر اجتماعي**. فإذا كان مبدأ

التوحيد يعني، بشكله الديني، وحدة الإله الخالق للكون، ثم وحدة الدين، فإننا نستطيع أن نلمح في فكرة التوحيد انعكاساً قد يكون خفياً لفكرة التوحيد الاجتماعي. توحيد المجتمع القبلي المتفرق، على أساس جديد وليكن هذا الأساس دينياً. **فالمهم أن التفكك والانحلال اللذين كان** يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الاسلام، كانا يتطلبان توحيد مختلف الأطر القبلية ضمن إطار **الدين الواحد** الذي كان يعني اجتماعياً: **إطار الشعب الواحد.**

وإذا كان مبدأ **القيامة** بمفهومه الديني، وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي. فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعداً للمحرومين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بديلاً عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالميهم بالعذاب الآخروي. لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن أن تستفيد من احالة العدالة إلى الآخرة.

3 ـ غير أن الإسلام أضاف إلى مبادىء العقيدة شريعة ظهرت فيها الانعكاسات الاجتماعية أكثر وضوحاً مما نراه في مبادىء العقيدة. فقد جاء التشريع هذا بتحريم الربا والاحتكار وكنز الذهب والفضة، وفرض ضريبة الزكاة على بعض المداخيل المادية للأغنياء وجعل عائدات هذه الضريبة حقاً لأصناف معينة من الفقراء الأشد عوزاً. ووضع بعض الحدود المنظمة للعلاقات الانتاجية والاجتماعية. ولكن المبدأ الأساس لتشريع الإسلام هو اقرار التمايز **الاجتماعي**. ورغم ذلك كانت تشريعاته المشار إليها صدمة لأغنياء مكة أشاعت فيهم **الذعر**. إذ نظروا إلى أثر انتصار الاسلام على مصالحهم في المدى القريب، دون أن يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لرؤية الخط العام للتطور الذي لن يكون مناقضاً لتطور مواقعهم الطبقية في المدى البعيد. لذلك لقي الإسلام وصاحب الدعوة الاسلامية والمسلمون الأولون اضطهاداً عنيفاً في مكة من زعامة قريش الغنية. ولم يلق انصاراً كثيرين من فقرائها في أوائل الدعوة، إذ لم تظهر التشريعات الاجتماعية الاسلامية الا بعد الهجرة من مكة إلى المدينة، ولم يجد هؤلاء الفقراء في

الوعد والوعيد بيوم القيامة ما يدعوهم إلى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الاسلام، فقد كانوا محتاجين إلى حل مشكلتهم المادية بمعالجة مادية عاجلة.

4 ـ وجاء الإسلام بمفاهيم تتعلق بميتافيزيقا الكون والعالم وبمركز الانسان في الكون ومسؤوليته عن أفعاله، وان كان تحديد هذه المسؤولية يبدو متناقضاً من حيث أن هذا التحديد جاء في القرآن حيناً يقول بحرية الانسان في أفعاله، ويقول حيناً بالجبرية.

ـ 3 ـ

5 ـ وقد عرضنا في الفصل الثاني مسألة الهجرة الإسلامية من مكة إلى المدينة (يثرب) وأسباب هذه الهجرة والنتائج الحاسمة لها والصراع بين مكة والمدينة بعد الهجرة، مع بقاء الأساس الجوهري للصراع قائماً على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من تغيير للأشكال الاجتماعية التي كانت سائدة مجتمع الجاهلية، ومجتمع مكة بالأخص.

6 ـ ثم عرضنا في هذا الفصل للمرحلة التشريعية للإسلام التي بدأت فور هجرته إلى المدينة وقيام التشريع في هذه المرحلة على قاعدة مادية في الأغلب، وارتباطه بالحاجات الواقعية التي اقتضتها الهجرة نفسها، واقتضتها بعد ذلك الانتصارات التي أخذت تتحقق للإسلام على أيدي «الانصار» و«المهاجرين» ضد زعامة قريش في مكة، حتى خضعت هذه الزعامة القرشية المكية للأمر الواقع، وانفتحت مكة بوجه الاسلام، وعادت إلى مركزها الديني بوجه جديد تحت راية الاسلام.

وفي معرض كلامنا في هذا الفصل عن التشريع الاسلامي أشرنا إلى ظاهرة تشريعية تتضمن الاعتراف بمبدأ التطور في التشريع على خلاف ما قد شاع بعد ذلك عند بعض العلماء الإسلاميين من أن كل ما جاء في شريعة الاسلام خالد إلى يوم القيامة لا يجوز فيه التغيير والتبديل.

ـ 4 ـ

7 ـ وفي سبيل تحديد «نظرية» **المعرفة في الإسلام**، رأيناها تتحدد هنا بالمصدر الإلّهي، وهو الوحي من الله على النبي، سواء كانت المعرفة عقدية ام تشريعية. وبهذا رأينا المعرفة ترتبط بالايمان. وقد استندنا في تحديد «**نظرية**» **المعرفة وعلاقة المعرفة** بالايمان الديني إلى الوثائق الأساسية للإسلام، التي هي القرآن، والسنة (قول النبي وفعله).

وبناء على هذا التحديد رأينا أن **الجدل العقلي** لم يكن مقبولاً لدى النبي، بل لقد كان مبغوضاً عنده، فكان يدعو إلى تجنبه، ولاسيما الجدل في العقائد. وقد استندنا في تقرير ذلك إلى نصوص قرآنية، وأحاديث رواها صحابة النبي عنه، وإلى آراء علماء اسلاميين من المتقدمين والمتأخرين. وفي هذا الصدد لاحظنا أن منع الجدل العقلي بشأن العقائد أحدث شيئاً من الانقطاع في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي، ولكن ليس انقطاعاً مطلقاً، لأن الانقطاع المطلق في مجرى تاريخ التطور، مهما يكن موضوع التطور، أمر مخالف لقانون التطور نفسه الذي هو وحده القانون المطلق. ولذلك لاحظنا أن الفكر العربي، أثناء هذه المرحلة من تاريخه، قد شق لنفسه مجرى آخر غير الذي كان يجري فيه قبيل ظهور الاسلام. وهذا المجرى الآخر وجده باستخدام «الاجتهاد بالرأي» في مسألة تطبيق القواعد التشريعية العامة على الحالات والحادثات والحاجات الجديدة في حياة المسلمين، إذ كان هذا النوع من «الاجتهاد» يفسح مجالاً ـ وإن محدوداً ـ للنظر العقلي. غير أننا سنرى في الفصول الآتية أن الفكر العربي لم يبق تطوره محصوراً في هذا النطاق المحدود. فقد انطلق في مجاري عدة منذ نهاية عهد الخلفاء الراشدين وبداية العهد الأموي.

8 ـ وكان لابد لنا، وقد رأينا «نظرية» المعرفة في الإسلام محددة بالمصدر الإلّهي، من أن ننظر في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو «إلى استخدام العقل، **وتمجد نعمة العقل**»، وهنا لحظنا أن سياق هذه النصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع أن يقدمه من دعم للمعرفة

الايمانية الدينية. ولكننا ـ مع ذلك ـ وجدنا في اهتمام القرآن والسنة بشأن العقل حتى في هذا النطاق المحدود موقفاً ايجابياً من حيث هو اعتراف بضرورة دعم العقل للعقائد الايمانية، ثم أرجعنا هذه المسألة بمختلف جوانبها إلى كونها تعكس واقعاً موضوعياً لا يمكن تجاوزه.

9 ـ وأخيراً تحدثنا في نهاية الفصل عن الظاهرات الثقافية الأخرى في تلك المرحلة من حياة الدين الإسلامي، فلاحظنا شيئاً من الخمود أصاب الشعر العربي، مع ازدهار الخطابة، وعللنا هذه الظاهرة بمحاوية الإسلام للشعر لتحويل الأنظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيم الجمالية الفنية، إضافة إلى محتواه العقدي والتشريعي.

الفصل الثالث

عهد الخلفاء الراشدين

(632 ـ 661م)

أ ـ انفجار الصراع الاجتماعي ـ السياسي

1 ـ «.. فإن محمداً قد مات»

مات محمد بن عبدالله، صاحب الدعوة الإسلامية، عام 632م في المدينة، بعد اثنين وعشرين عاماً من قيامه بأمر الدعوة، قضى منها الثلاثة عشر الأولى في مكة، وقضى الأعوام الأخيرة منها في المدينة بعد الهجرة. والمعروف أنه ولد عام 570م، فيكون قد عمَّر اثنين وستين عاماً.

كان موته صدمة عنيفة فاجأت المسلمين بعامة، لكن المفاجأة أحدثت هزة عميقة لدى نفر ممن كانوا ينظرون إلى محمد، كنبي، نظرة ترفعه إلى ما فوق طبيعة البشر، بمعنى أنه لا يمكن أن يتعرض للموت كما يتعرض له البشر. ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجأة. فهو مذ رأى الناس يبكون محمداً سارع إلى منبر المسجد خطيباً، فقال: «لا اسمعن أحداً يقول إن محمداً قد مات. ولكنه ارسل إليه كما أرسل إلى موسى بن عمران، فلبث عن قومه أربعين ليلة.. والله إني لأرجو أن يقطع أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أنه مات»[1]. ثم جاء أبو بكر وعمر

(1) طبقات ابن سعد الكبرى، ط دار صادر، دار بيروت 1957، مجلد 2، ص 266. والطبري، ج3، ص 197 ـ 199، وغيرهما.

يخطب في الناس، فقال له أبو بكر: اسكت، فسكت. فصعد أبو بكر المنبر، فقال: «أما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً فان محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فان الله حي لا يموت»، ثم تلا الآية: «وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم..»[1]. فقال عمر: أهذا في كتاب الله؟ قال أبو بكر: نعم، الخ.. وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الآية من أبي بكر: والله ما هو الا أن سمعت أبا بكر يتلوها، فعقرت[2] وأنا قائم حتى خررت إلى الأرض، وأيقنت أن النبي ... قد مات[3].

حدثت هذه الهزة رغم أن محمداً لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية. فقد طالما كان يؤكد، بوساطة القرآن أو بحديثه المباشر، أنه بشر كسائر البشر[4]. لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم وأذهانهم عن صلته بالوحي الإلّهي وعن السمة الخارقة التي وسم بها القرآن، مقترنة بالاعتقاد أن محمداً أميّ لا يقرأ ولا يكتب ـ هذه الصورة، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بأن للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر، حتى أنكروا أن يصيبه الموت كما يصيب كل بشري. غير أن تلك المواجهة الجريئة الحازمة من أبي بكر قد حسمت الموقف، وردت إلى حظيرة الواقع أولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم إما عن نقص معرفي أو بسبب من موقعهم الاجتماعي الذي يرون منه أن اسباغ «اللابشرية» على الاسلام قد يكون خيراً لهم..

2 ـ مشكلة الخلافة

ما أن أعلن موت النبي، حتى تنبهت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والانصار، نوازع الصراع على السلطة. تنبهت هذه النوازع فوراً، قبل أن يشيع جثمان النبي إلى مرقده الأخير في المدينة. وعلى الفور كذلك قسمت

(1) سورة آل عمران، الآية 144.
(2) عقر (بكسر القاف في الماضي وفتحها في المضارع): دهش.
(3) ابن سعد، المصدر السابق، ص 268.
(4) من آيات القرآن: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ (سورة الكهف الآية 110). ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ (سورة الاسراء، الآية 92).

هذه النوازع صحابة النبي فريقين: فريق المهاجرين، أي المكيين، وفريق الانصار، أي أهل «المدينة» وصار كل فريق يريد أن تكون له سلطة الخلافة بعد النبي، أي أن تكون له القيادة الفعلية لهذه السلطة.

بهذا الانقسام ظهرت «فجأة» إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة، الذي لم يكن قد مضى على كمونه تحت قشرة الخضوع لسلطة التنظيم الاسلامي الواحد، سوى أعوام معدودة. وظهرت إلى السطح ـ من جهة ثانية ـ المشاعر الطبقية الجنينية التي كان يتحسس بها الأنصار من قبل، حيال المهاجرين، دون أن تظهر صراحة في عهد النبي. ذلك أنه في أوائل الهجرة نظمت في «المدينة» مؤسسة اسلامية أشبه «بالمشاعية» قامت على أساس كونها منظمة فوق القبلية، وكون الإسلام ـ كدين ـ هو إطار هذه الوحدة الجامعة. وبذلك اختلفت مبدئياً عن نظام المشاعيات البدائية التي كانت العصبية القبلية أساس وحدتها. غير أن المؤسسة الإسلامية هذه التي نشأت في «المدينة» عقب الهجرة، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والأنصار. فقد كان المهاجرون هم الفئة الأولى البارزة فيها، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الأكبر من غنائم الحرب، أم من حيث رجوع قيادة المؤسسة إلى زعمائهم، لاسيما أبو بكر وعمر بن الخطاب اللذان كان يبدو انهما يؤديان الدور الأول في قيادة شؤون المؤسسة. من هنا داخل نفوس زعماء الأنصار، وهم أهل البلد الأصليون، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمداً وصحابته المكيين للهجرة إلى بلدهم ونصرة الدعوة الإسلامية. وقد حملوا هذا الشعور وكبتوه مدة حياة محمد في «المدينة». ثم ما أن نادى المنادي بأن محمداً قد مات، حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور إلى السطح كما قلنا.

إضافة إلى ذلك، حدث انقسام آخر بين المهاجرين أنفسهم في الوقت ذاته. فقد تنبهت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي إليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم وأمية وغيرهم، الذين ينتمي إليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر. إذ كان الغالب من بني

هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الأخرى العليا في قريش بمكة في الجاهلية، فكان طبيعياً أن يفكروا الآن، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو ـ أي النبي ـ تعبيرها وتجسيدها الأعظم، بل هو الذي خلق معناها الأسمى، بأن يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن أبي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة، وبات في فراشه ليلة خروجه ـ أي خروج محمد ـ من مكة مهاجراً إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان القرشيون قد دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمداً في فراشه قبل خروجه من مكة.

3 ـ كيف انفجر الصراع

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي. والملحوظ هنا أن القوم لم يستطيعوا اخفاء الدوافع الحقيقية، السياسية والاجتماعية، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية. يبدو ذلك واضحاً من الصورة التاريخية الصريحة التي يرويها المؤرخون الاسلاميون أنفسهم على النحو التالي الذي ننقله بايجاز:

في حين كان علي بن أبي طالب، والعباس بن عبدالمطلب عم النبي، وأسامة بن زيد أحد الصحابة، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه، ثم حمله إلى مدفنه قرب غرفته التي مات فيها ببيت زوجه عائشة، كان منادي «الأنصار» ينادي في «المهاجرين» قائلاً: «اجعلوا لنا في رسول الله نصيباً في وفاته، كما كان لنا في حياته». فبدا ـ أول الأمر ـ أن ذلك لا يعني أكثر من أنهم يريدون المشاركة في عملية الدفن لينالوا شرف هذه المشاركة. ولذلك بادر علي بن أبي طالب بدعوة أحد الأنصار، وهو أوس بن خولي، أن يشارك في النزول معهم إلى القبر لدفن النبي وتوديعه الوداع الأخير. ولكن سرعان ما انكشف المعنى الذي يقصدونه بكلمة «النصيب» التي اطلقها مناديهم. فقد ظهر انه بينما علي بن أبي طالب يدعو صاحبهم أوس إذا بزعماء الأنصار هؤلاء يعقدون اجتماعاً في «سقيفة بني ساعدة»، ثم يعلنون إمارة المسلمين ـ أي الخلافة ـ بعد محمد لزعيم الخزرج الأنصاري:

سعد بن عبادة. فبلغ الأمر أبا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين، فجاءوا مسرعين إلى حيث يجتمع الأنصار، وأبعدوا الناس عن سعد بن عبادة الذي أعلنه الأنصار أميراً، وشق أبو بكر طريقه إلى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلاً: «يا معاشر الأنصار! منا رسول الله، فنحن أحق بمقامه». فأجاب الأنصار:

«منا أمير ومنكم أمير». فقال أبو بكر: «منا الأمراء، وانتم الوزراء»، واحتدم الجدال بين الفريقين: المهاجرين، والأنصار، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم، لولا أن انقذ الموقف واحد من زعماء الأنصار: أبو عبيدة بن الجراح. إذ تقدم إلى أبي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الأنصار لرأي أبي عبيدة الحاسم، وأصبح أبو بكر أول خليفة من الخلفاء الأربعة للنبي بعد وفاته، وهم الذين أطلق عليهم المسلمون لقب «الخلفاء الراشدين»: أبو بكر من بني تيم، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي، ثم عثمان بن عفان من بني أمية، ثم علي بن أبي طالب من بني هاشم، وكلهم من المهاجرين.

غير أن الصراع لم ينحسم، فعلاً، بذلك. فقد كان بنو هاشم ـ وهم آل محمد ـ غائبين عما حدث في «سقيفة بني ساعدة»، فلما علموا بالأمر ثار بهم الغضب، وقدم بعضهم إلى حيث حدث الأمر، ووقف احدهم، عتبة بن أبي لهب، ينشد شعراً يمدح به علياً بن أبي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره، داعياً إلى كونه ـ أي علي ـ هو صاحب الحق وحده بالخلافة.

ويقول اليعقوبي (ـ 284هـ ـ 897م)، إنَّ علياً بن أبي طالب بعث إلى عتبة هذا ينهاه[1] عن دعوته التي أعلنها. ولكنه ـ أي علي ـ تخلّف عن مبايعة أبي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني أمية. ويبدو أن فريقاً من الغاضبين ذهب إلى علي بن أبي طالب يريدون مبايعته بالخلافة، فطلب إليهم أن يرجعوا إليه في الغد وقد حلقوا رؤوسهم، فلما كان الغد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر[2].

صحيح أن علياً بن أبي طالب تعاون مع الخليفة الأول أبي بكر، وتعاون

---

(1) اليعقوبي، تاريخه، طبعة النجف 1958، جـ2، ص 103.

(2) المصدر السابق، جـ4، ص 147 ـ 148. راجع الطبري، ج2، ص 202.

مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وصحيح قبل هذا ان الأنصار انقادوا لكبيرهم أبي عبيدة، لكن الصراع بقي كامناً أول الأمر، ثم ظهر واحتدم احتداماً دموياً حيناً، وفكرياً وايديولوجياً حيناً. لأن الدوافع القائمة وراءه بقيت دون حسم، ولأن المحتوى الاجتماعي ـ السياسي لهذا الصراع هو هو لم يتغير. غير أنه صراع ايجابي تاريخياً، فهو ـ من جهة أولى ـ كان ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي، وهو ـ من جهة ثانية ـ كان مصدراً خصباً لنشوء حركات فكرية أصبحت، فيما بعد، من مكونات حركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، ولا سيما الفكر الفلسفي منه.

4 ـ الشكل الديني للصراع

وبالرغم من أن الصراع كان مسوقاً بدوافع اجتماعية ـ سياسية غير خفية، فقد اتخذ شكله الديني، لأن هذا هو الشكل التاريخي له موضوعياً في ذلك العصر. ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعاً بين المهاجرين والأنصار على السلطة، إلى كونه صراعاً بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة.

إن مسألة «الحق الديني» هذه كان لها دور في نشوء محور آخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة: هل هي حق إلَهي، وهل منصب الخليفة منصب إلَهي محضاً، كشأن مفهوم النبوة والنبي عند المسلمين؟ ومعنى ذلك أنه واجب على الله أن يختار شخص الخليفة، كما يختار شخص النبي، لمؤهلات خاصة به تؤهله لمتابعة أداء الرسالة النبوية، وأهمها أن يكون الخليفة أفضل الناس وأعلمهم. وبهذا المعنى يكون الخليفة إماماً للمسلمين، ويكون اختياره بوساطة الوحي المنزل على النبي، ويصبح واجباً على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح، ويصبح واجباً على المسلمين، بعد النبي، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الايمان، أو كأصل من أصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام الا بالوحي، أي يكون الوحي خاصاً بالنبي دون الإمام؟ أم أن الخلافة منصب رئاسي لا يأتي

اختياره من عند الله، بل هو حق من حقوق المسلمين أنفسهم، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توافرها في من يتولى أمر هذا المنصب فيهم؟

هذا الشكل الجديد من النزاع في أمر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصباً إلّهياً، نزاع آخر: هل واجب أن يكون الخليفة من بني هاشم في قريش، أم واجب أن يكون من قريش بوجه عام، أم يصح أن يكون من غير قريش في العرب، أم يصح أن يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان «عبداً حبشياً» كما قال الخوارج بعد ذلك؟

أما القول بأن الخلافة حق الّهي، فهو القول الذي أخذ به أنصار علي بن أبي طالب، وصار بعد ذلك أصلاً من أصول العقيدة والايمان عند الشيعة. وقد اقتضاهم ذلك أن يثبتوا النص الإلّهي الموحى به على النبي باختيار علي إماماً للمسلمين، وأن يثبتوا التبليغ النبوي لهذا النص. وهم يذكرون لإثبات ذلك نصوصاً عدة، ولكن النص الأكثر اعتماداً لهم والأقوى سنداً تاريخياً واسلامياً، هو ما يسمى بـ «حديث الغدير». وقصة هذا الحديث، كما ترويها المصادر الإسلامية كافة، أي مصادر الشيعة والسنة على السواء ـ هي: أن النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد الحج الأخير، ويسمى «حجة الوداع»، أوحي إليه في الطريق: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ (سورة المائدة ـ الآية 67). فأمر النبي أصحابه فاجتمعوا، في مكان عند غدير يسمى «غدير خم»، ثم دعا إليه علياً بن أبي طالب، فوقف إلى يمينه، ثم خطب ـ أي النبي ـ فقال: «لقد دعيت إلى ربي (يقصد أن موته قريب) وإني مجيب، وإني مغادركم من هذه الدنيا، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي». ثم أخذ بيد عليّ ورفعها بحيث يراها الجميع، وقال:

«يا أيها الناس! ألست أولى منكم بأنفسكم!.» قالوا: بلى. فقال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصرْ من نصره، وأخذل من خذله، وأدر الحق حيثما دار».

فلما انتهى النبي من خطابه، قال عمر بن الخطاب مهنئاً علياً: «بخ، بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة». ثم عاد النبي إلى خيمته ونصب خيمة أخرى بجانبها لعلي. ثم أمر المسلمين أن يبايعوه بالإمامة، ويسلموا عليه بأمرة المؤمنين رجالاً ونساء(1).

هذا الحديث يتفق على صحته تاريخياً، كما قلنا، مختلف المذاهب الاسلامية. ولكن يختلفون في دلالته، ومركز الاختلاف كلمة: «المولى» أو «الموالاة» الواردة في الحديث. فالشيعة تقول إن الكلمة اطلقها النبي على نفسه أولاً حين قال: «من كنت مولاه» وهي تعني هنا: من كنت ولي أمره دينياً. ثم أطلقها على علي ثانياً حين قال مباشرة: «.. فهذا علي مولاه». فهي إذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي، أي أن علياً في الحديث قد نصبه النبي ولياً لأمر المسلمين كما كان هو، أي أماماً لهم، إذ لا يجوز في الإسلام أن يكون نبياً مثله، لأن محمداً خاتم الأنبياء ولا نبي بعده.

غير أن الفرقاء الآخرين من المسلمين، قالوا إن كلمة «المولى» أو «الموالاة»، وكل ما ورد في الحديث من أفعال ومشتقات للكلمة، إنما تدل على المودة والمحبة فقط، وليست تعني النص على الإمامة.

هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة. وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين إن النبي نص نصاً خفياً على خلافة أبي بكر، لا على خلافة علي. وذلك ما يذكرونه من أن النبي أمر الصحابة، أثناء مرضه الأخير، أن يصلوا جماعة وأن يكون أبو بكر إمامهم في صلاتهم هذه. فقالوا إن الإمامة في الصلاة هي الإمامة الصغرى، وإن ذلك يوحي باسناد النبي الامامة الكبرى إلى أبي بكر. وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين. وقد أستند عمر بن الخطاب إلى هذه الحجة في طلب البيعة لأبي بكر يوم السقيفة(2). ويذكرون سنداً آخر لخلافة أبي بكر عن النبي، هو حديث روي عن محمد بن عمر باسناده إلى محمد بن

---

(1) من مصادر أهل السنة التي أوردت هذا الحديث: ابن تيمية في «منهاج السنة»، جـ4، ص8. ومن مصادر الشيعة، المجلسي في «حياة القلوب»، ص 329.
(2) طبقات ابن سعد، مجـ2، ص 224.

عمرو الأنصاري أنه سمع عاصماً بن عمر بن قتادة يقول إن النبي ابتاع بعيراً من رجل إلى أجل. فقال: يا رسول الله ان جئت فلم أجدك؟ يعني بعد الموت. قال: فأت أبا بكر.. إلى آخر الحديث[1]. ويذكرون إلى ذلك أحاديث من هذا القبيل مفصلة في كتب الحديث والسيرة.

والجانب الآخر من النزاع على منصب الخلافة، هو الجانب الذي يدور على كون هذا المنصب غير إلّهي، بل حقاً للمسلمين أنفسهم يختارون له من يرونه الأصلح لأمورهم. في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية، ولعلها طبقية بوجه من الوجوه. فقد رأينا ـ من قبل ـ كيف تمسك كل من «المهاجرين»، و«الأنصار» بحقهم في منصب الخليفة. وهنا يبدو للمشكلة وجه هو أقرب أن يكون طبقياً لما سبقت الاشارة إليه من أن «الأنصار» كانوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين، بسبب من التمايز الملحوظ بينهم وبين «المهاجرين» الذين كان ظاهراً أنهم هم «الفئة الأولى» البارزة في ما سميناه «المشاعية الإسلامية» في «المدينة». وقد رأينا، إلى جانب ذلك، من يدخل طرفاً آخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الإسلامية. إذ رأينا، مثلاً، حين انتهى أمر الخلافة إلى أبي بكر، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة، أن أبا سفيان بن حرب (وهو أبو معاوية مؤسس الدولة الأموية) تخلف عن مبايعة أبي بكر، وقال مثيراً زعماء قريش: «أرضيتم يا عبد مناف[2] أن يلي هذا الأمر عليكم غيركم؟»[*][3]، وتقول المصادر إن بني هاشم وبني أمية معاً ـ بالرغم من اختصامهم ـ غضبوا أن يتولى الخلافة رجل من بني تيم، أي أبو بكر، من هنا ظهرت آراء في الخلافة: هل هي حصر في فئة من قريش، أو في قريش جملة، أو هي حصر في العرب، أو هي للمسلمين جميعاً، عرباً وغير عرب؟

---

(1) المصدر السابق، ص 226.

(2) عبد مناف أحد أجداد القبائل القرشية. ويقصد أبو سفيان: يا بني عبد مناف، أي يا قبائل قريش..

(*) ان تعبير «عبد مناف» يعني فقط بني هاشم وبني أمية من قريش.

(3) اليعقوبي، جـ2، ص 103ـ راجع الطبري، جـ3، ص 202 ـ 203.

كان شكل الصراع، في كل ذلك، دينياً، وكانت الحجج لكل فريق دينية أيضاً، لكنه اجتماعي ـ سياسي، شبه طبقي، بجوهره ومضمونه. فكبار التجار من جهة، والطامحون إلى الثراء والتوسع في حملة الفتح من جهة، كانوا يرون في تسلم مقاليد الخلافة الاسلامية تحقيقاً لمصالحهم الفئوية.

5 ـ مشكلة «الشورى»

قلنا إن في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً إلَهياً وقال هؤلاء إن النبي ترك أمر هذا المنصب إلى المسلمين يختارون له من يرونه أهلاً للقيام بشؤونهم العامة. لكن، وقع الخلاف هنا في طريقة نصب الخليفة: ايكون تعييناً أم انتخاباً؟ ومن الذي يحق له أن يتولى التعيين، أو من الذين لهم حق الانتخاب؟

لقد فرض الواقع نفسه على كل رأي أو جدل في المسألة، وصار الواقع العملي هو النموذج الإسلامي التاريخي الذي يقرر وجه المسألة. فان مؤتمر سقيفة بني ساعدة الذي أسفر عن نصب أبي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب، صار مرجعاً في تحديد الرأي وطريقة الاختيار. ثم حدث أن أبا بكر نفسه ـ وباختياره الشخصي عين عمر بن الخطاب خليفة بعده[1]. ثم أخذ عمر بطريقة أخرى سميت بطريقة «الشورى». ذلك أنه حين أصيب بالطعنة التي أودت بحياته قيل له أن يعين من يخلفه، فاختار ستة رجال من الصحابة[2] وعهد إليه أن يجتمعوا، بعد موته، ثلاثة أيام، فينتخبوا واحداً منهم خليفة للمسلمين، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقة وموجهة إلى حد أنها تشير إلى النتيجة التي توقعها علي بن أبي طالب، وهو

(1) في احدى الروايات ان أبا بكر أشرف ـ وهو في المرض الذي مات به ـ على الناس وهو يقول: «اترضون ان استخلف عليكم، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. وإني استخلف عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا»، فقالوا: سمعنا واطعنا، (الطبري، جـ4، ص 51).

(2) هم: سعد بن أبي وقاص، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيدالله.

أحد الستة، منذ خرج من مجلس عمر بعد أن أعلن ـ أي عمر ـ الخطة، فقال ـ أي علي ـ لقوم كانوا معه من بني هاشم: «أن أطيع فيكم قومكم لم تؤمروا أبداً. وتلقاه العباس، فقال: عدلت عنا..»[1] وذلك ما حدث فعلاً، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته، بدقة، حتى خرج «أهل الشورى» باختيار عثمان خليفة ثالثاً بعد عمر[2]. أما بعد مقتل عثمان، في سياق الانتفاضة المعروفة، فقد صار الأمر لاختيار الناس بصورة عفوية، إذ كان علي بن أبي طالب هو المؤهل يومئذ للاختيار، فبايعه ناس، وحاربه ناس، وتوقف آخرون، على نحو ما سنرى.

6 ـ نظرة في «الشورى»

لقد قيل الكثير عن مبدأ «الشورى» في المؤلفات الإسلامية، حتى وصفوا عهد الراشدين بأنه «عهد الشورى». فماذا يعني هذا المبدأ؟ لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم «الشورى» بأنه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون «الحكم في دولة الإسلام»[3]. فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقاً مع هذا المفهوم؟

إن اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال. فهي تقدم الأمر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة أبي بكر إلى خلافة علي. فهل نرى في هذا الأمر الواقع تطبيقاً عملياً لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة؟ إنه لواضح ـ استناداً إلى هذا النموذج التاريخي ـ أن مبدأ الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون «الحكم في دولة الاسلام»، بل اتخذ وضعاً آخر لا يتطابق مع مبدأ

(1) الطبري، جـ5، ص 35.
(2) راجع تفاصيل عملية «الشورى» عند الطبري، جـ5، ص 35 ـ 39.
(3) الشيخ مصطفى الزرقا، «الشرع بوجه عام، والشريعة الاسلامية وحقوق الأسرة فيها». بحث نشر في كتاب «الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة»، جمع وتقديم محمد خلف الله، القاهرة 1955، ص 147.

الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين، حتى في عهد عمر، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي.

هذا ما يقال، اجمالاً، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الآن في الوضع التشريعي لهذا المبدأ:

ليس في النصوص الأصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً، أي اعتباره جزءاً من الشريعة الإسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الإسلامية.. فإن أظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو: «.. وأمرهم شورى بينهم»[1]. إن هذا النص لا يدل على «تشريعية» المبدأ، لأنه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد خلال وصف «أخلاقية» المؤمنين و«سلوكيتهم». وهو ـ أي هذا النص ـ يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم، ولو أنه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد أن يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات أسرية أو قبلية أو فئوية، إذا لم نقل: شبه طبقية، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى «الفوقية» التي حصرت «أهل الشورى» في أشخاص معدودين كان معروفاً ـ سلفاً ـ أنهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع، من جهة، إلى طموح كل منهم إلى المنصب، وترجع ـ من جهة ثانية ـ إلى اتفاق «الأكثرية» ـ سلفاً ـ على إبعاد علي بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة.

إذن، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق، مبدأ عام ومطلق، غير محدد، فليس من شأنه أن يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام. ويعترف علماء المسلمين بأن «الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى»[2]. لكن يمكن القول أن روح التشريع الإسلامي، بوجه عام، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية

(1) سورة الشورى، الآية 38.
(2) الشيخ مصطفى الزرقا، المصدر السابق.

بعد ذلك، بدليل النص النبوي والذي يشير إلى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي «ملكاً عضوضاً». وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي «يعض» عليه صاحبه، بمعنى أنه يتشبث به مستأثراً بامتيازاته لنفسه ولورثته، أو الذي «يعض» به على الأمة ويفرضه عليها فرضاً، كما يفسره أحد الباحثين المعاصرين[1]. غير أن هذا النص النبوي لا يكفي لإقامة وضع تشريعي محدد أيضاً لمبدأ الشورى. وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدأ المذكور سوى السنة العملية، أي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي. فقد كان النبي كثيراً ما يستشير الصحابة في بعض الأمور قبل الاقدام عليها، كما فعل ـ مثلاً ـ قبل أن يقرر القيام بغزوة «بدر الكبرى» (سنة 624م)، إذ استشار الصحابة وأطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم. وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين ـ عدا عثمان ـ أمثلة من هذا القبيل، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية أو إدارية، أو عسكرية، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم. لذلك يصح الاستنتاج هنا أن الإسلام لا يحدد نظاماً معيناً من أنظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره. أي أن مبدأ الشورى يتحدد ـ في نهاية المطاف ـ بأنه مبدأ استحساني يوصي الاسلام بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك. بمعنى أن المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم.

ب ـ حروب الردة

1 ـ السياسة الإسلامية في الجزيرة

كان معظم التشريعات الإسلامية، في السنوات الأولى للهجرة، يتجه إلى تحقيق مهمات المرحلة الأولى للاسلام، وهي مرحلة اخضاع مناطق الجزيرة كلها، وتوحيدها تحت رايته في مؤسسة تتخطى النظام القبلي الذي كان قد

(1) المصدر نفسه.

استنفد دوره التاريخي. وإقامة نظام اجتماعي أعلى منه في درجات التطور البشري الاجتماعي. وتحويل مكة والكعبة إلى مركز إسلامي يكون القطب الجاذب، بصورة شاملة، لعرب الجزيرة جميعاً.

حين مات النبي لم تكن هذه السياسة قد حققت أهدافها كاملة. فقد كان يخضع لسلطة الاسلام، آنذاك، سكان مكة والمدينة وبعض القبائل القاطنة في جوارهما خضوعاً تاماً. أما سكان المناطق الأخرى في الجزيرة، لا سيما اليمن وحضرموت وعمان في الجنوب، فلم يكونوا قد خضعوا كلياً للدعوة الإسلامية. وقد كشفت «حروب الردة» هذا الواقع التاريخي، على عكس ما يصوره المؤرخون العرب[1] في القرنين التاسع والعاشر. صحيح أنه في عام الوفود، بعد انتصار المسلمين على زعماء قريش وعودتهم إلى مكة ظافرين، قدمت وفود من مختلف انحاء الجزيرة إلى النبي تعلن إسلامها أو تعلن خضوعها لسلطان الدين الجديد. ولكن ظهر أن ذلك لم يكن يعبر عن الحقيقة كاملة. فقد رأينا حتى بعض القبائل، كقبيلة أسد وغطفان، التي تقيم في جوار «المدينة» عاصمة الاسلام بعد الهجرة، ومركز قوته الأولى، قد انتهزت فرصة الحركة الارتدادية في مناطق أخرى من الجزيرة، فاعلنت ارتدادها كذلك، مستفيدة من الوضع العسكري في ذلك الحين، إذ كانت النواة المركزية لجيش الإسلام غائبة خارج الجزيرة في محاربة الروم. ولقد امتدت الحركة الارتدادية هذه من البحرين وعمان على طول ساحل الخليج العربي من الشرق إلى الجنوب الشرقي، ومن هناك إلى حضرموت واليمن في الجنوب، ثم من هناك إلى اليمامة، أي أن هذه الحركة شكلت شبه نصف دائرة تحيط بالقسم الأكبر من الجزيرة العربية.

سميت هذه «حروب الردة» لأنها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة، كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالاسلام عند قبائل أخرى في اليمامة. وهي بجملتها حروب يصح ان نطلق عليها بلغة العصر الحاضر

---

(1) نقصد أمثال الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، البلاذري «فتوح البلدان»، الدينوري «الأخبار الطوال» الخ...

حروب «الثورة المضادة». والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي، لأنها ـ في جوهرها العام ـ تناهض الجانب التقدمي من الحركة الإسلامية.

2 ـ العوامل الاجتماعية لحروب الردة

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي أحدثها فوراً موت النبي، أي أن هذه الحروب لا يصح أن تفسر كارتداد ديني فقط. فذلك تفسير أحادي الجانب ومثالي. إنما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة:

لقد تحدثنا، من قبل، عن ظهور التفاوت والتمايز الاجتماعي بين فقراء القبائل المحرومين كل أشكال الملكية (ملكية الماشية مثلاً في المناطق البدوية) ورؤساء هذه القبائل الذين كانوا إلى جانب حيازتهم العملات النقدية عن طريق الخدمات التي يؤدونها للقوافل التجارية، وإلى جانب تمتعهم بالمقتنيات الحضارية المنزلية الثمينة، كالسجاجيد والأواني والأنسجة الصوفية والحريرية والخيم الممتازة، يملكون قطعان الماشية الكثيرة ويحمون لها المراعي، ويستأثرون بخيراتها، في حين بلغ الفقر بأفراد قبائلهم أن نشأت منهم فئة الصعاليك المعدمة كلياً التي اضطرت للتشرد في البادية بعيداً عن مواطن أهلها، واضطر بعض هذه الفئة لقطع الطرق وسلب القوافل والمسافرين.

كانت فئات الفقراء هذه تتطلع إلى الاسلام عند ظهوره وانتشار دعوته التي تتضمن شجب الاحتكار والربا والظلم الاجتماعي، كما تتطلع إلى حركة تجد فيها الأمل بتغيير أوضاعها إلى الأحسن. ولكن رؤساء القبائل وقفوا من الاسلام موقف التردد والقلق حفاظاً على امتيازاتهم ومنافعهم، وقد ازدادوا تردداً وقلقاً حين تبين لهم أن الاسلام يدعو لتحطيم إطار الوحدة القبلية وإقامة وحدة جامعة تذوب فيها زعامتهم القبلية المطلقة، ويصبحون خاضعين لسلطة فوق سلطة القبيلة آتية من خارج وحدتها الضيقة. من هنا تأخر خضوع هذه القبائل للدعوة الاسلامية إلى أن بلغت هذه الدعوة

مركز القوة الظافرة بعد فتح مكة، وقد ظهر أن اقبال وفودها إلى مكة بعد الفتح، في العام الذي سمي «عام الوفود» لتقديم الخضوع والطاعة والاعتراف بالاسلام، لم يكن الا نوعاً من الاستسلام للأمر الواقع،أو من الخوف أن تكتسحها قوة الاسلام الجديدة وهي خارجة على الطاعة. ومعنى ذلك ـ اجمالاً ـ أن اسلام هذه القبائل، أو اسلام رؤسائها، بتعبير أكثر دقة، كان مهتزاً من الأساس، فهو كان إما مداورة أمام القوة الغالبة وخوفاً منها، وإما طمعاً بالغنائم التي كان يحصل عليها المسلمون في حروبهم ويوزعونها على المحاربين.

هذا كله إنما ينطبق على القبائل البدوية. ولكن، هناك فريقاً آخر من سكان الجزيرة يختلفون وضعاً عن أولئك. نعني بهم السكان الحضريين في اليمن واليمامة. فان هؤلاء كانوا يعيشون في ظروف انتاجية زراعية مستقرة، وهم ـ لذلك أشد محافظة على تقاليدهم وطرائق معيشتهم المستقرة ومعتقداتهم الخاصة التي تحمل شكلاً من الوعي يرتبط بأوضاعهم وظروف حياتهم تلك ارتباطاً أكثر ثباتاً. فهم بسبب من ذلك أكثر استعداداً لرفض التغيير، وأضعف نزعة إلى التجديد. هذا من جهة. ثم أنهم ـ من جهة أخرى ـ لم يكونوا يجدون الدافع القوي إلى كسب الغنائم وما يقتضيه ذلك من الهجرة وترك الاستقرار وخوض المعارك. ثم هناك عامل ثالث، هو وجود ادعياء «النبوة» في تلك المناطق الحضرية: اليمن، وحضرموت، وعمان، واليمامة. هؤلاء هم أدعياء محليون يزعمون أنهم «أنبياء». منهم مسيلمة المعروف اسلامياً باسم «مسيلمة الكذاب» في اليمامة. ومنهم امرأة من قبيلة بني تغلب تدعى «سجاح» كانت تزعم أنها «نبية»، وقد ظهر أمرها في حروب الردة. أما مسيلمة فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة، وكان ـ قبل ظهور الاسلام ـ يبدو أنه يمثل دين الحنفاء هناك وأنه كانت لمحمد به صلة قبل اظهاره الدعوة الاسلامية. وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة إلى نفوذه، وقام أثناء حروب الردة بدور «الثورة المضادة» للاسلام في منطقته، فدعاه المسلمون بـ «مسيلمة الكذاب» لادعائه النبوة. ويقول المؤرخون الاسلاميون إنه حاول

معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع على غرار الأسلوب القرآني. ولكن ليس من الثابت أن هذا الكلام المنسوب إليه هو من كلامه بالفعل، لأن النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون أشبه بالهذيان الذي يأبى البحث العلمي أن يصدق بصدور مثله عن رجل عربي كانت له في تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من أن يوجد في منطقته تلك المعارضة القوية للاسلام حتى عهد أبي بكر، بحيث أحرز انتصارين على جيوش الخليفة. ولم تخمد هذه المعارضة الا حين جهز الخليفة جيشاً كبيراً بقيادة خالد بن الوليد للقضاء عليها، فقضى عليها بالفعل وقتل مسيلمة، ولكن بعد أن فقد جيش الخليفة الكثير من الأنصار والمهاجرين فيه، وبذلك اخضع سكان اليمامة لسلطة الاسلام.

أما اليمن فقد اخضعت أثناء حروب الردة للاسلام بفضل انشغال أهلها حينذاك بمقاومة الحكم الفارسي الذي يحتل بلادهم، ومقتل القائد لهذه المقاومة وهو «النبي» المحلي هناك الذي اغتالته زوجه ليلاً في غرفته، وهي ابنة الحاكم الفارسي، وكان قد تزوجها رغماً عنها بعد مقتل والدها. بفضل هذه الظروف استطاع جيش الاسلام أن يتغلب على المعارضين المرتدين عن الاسلام، وأن تصبح اليمن بعد ذلك خاضعة لسلطة الاسلام دون معارضة.

لقد استمرت حركة الردة تشغل الجانب الأكبر من مهمات الخليفتين الأولين: أبي بكر وعمر بن الخطاب، ولكن الخليفة الثاني عمر استخدم في القضاء عليها نهائياً وسائل سياسية بارعة في المفاوضات السلمية مع رؤساء القبائل المرتدة، وعدم اللجوء إلى القوة الا حين لا تجدي هذه المفاوضات، والواقع أن أكثر المناطق عناداً في حركة الردة وأشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) آخر من خضع لهذه السلطة بالقوة. كانت هذه العاصفة من الارتداد تم التغلب عليها من العوامل الحاسمة في تمكين العرب، منذ ذلك الحين، أن ينطلقوا من داخل الجزيرة إلى خارجها في عملية تاريخية ضخمة لم يكن من آثارها بنيان دولة، ثم امبراطورية واسعة الأطراف وحسب، بل كان من أعظم آثارها ـ بفضل بنيان هذه الدولة والامبراطورية ـ نشوء تلك

الحضارة الفاعلة في التاريخ، اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. نقصد بالعملية التاريخية هذه ما يسمى بالفتوحات العربية ـ الاسلامية.

ج ـ حروب الفتح العربي ـ الإسلامي

1 ـ بدء حركة الفتح

لم يكن الاسلام، عند موت النبي، قد تجاوز حدود شبه الجزيرة العربية، بصفة كونه نظاماً، وإن يكن قد وصل إلى بعض البلدان المجاورة لشبه الجزيرة بصفة كونه دعوة دينية وعقيدة. فقد كان النبي أرسل بضعة وفود إلى كثير من الملوك والأمراء لا سيما ملكي فارس والحبشة، لدعوتهم إلى الإسلام. لكن طابع الدعوة كان سلمياً على نحو من عرض أسس العقيدة ومبادئها الاجتماعية بملامحها العامة. ولم يستجب أحد منهم للدعوة، سوى أن ملك الحبشة تفرد باستقباله وفد النبي العربي بمودة وحفاوة.

لكن النبي كان يمهد الطريق لخروج الاسلام من جغرافيته العربية إلى جغرافية العالم، فقد جهز حملة عسكرية إلى الشام عرفت بحملة «مؤتة»[1]، خريف 629م، بقيادة زيد بن حارثة[2]، على رأس ثلاثة آلاف مقاتل[3]، اعداداً لأول مواجهة بين جيش الاسلام وجيش الروم المسيطرين، آنئذ، على بلاد الشام. لكن هذه الحملة رجعت إلى المدينة منسحبة من المعركة بقيادة خالد بن الوليد، بعد مصرع قادتها بالتعاقب: زيد بن حارثة، وجعفر ابن أبي طالب (جعفر الطيار) وعبدالله بن رواحة. فلم يكن لهذه الحملة ان تقوى على مواجهة جيش يتفوق عليها عدة وعديداً بما لا يقبل المقارنة..

(1) «مؤتة»: اسم موقع شمال البتراء، قريب من الطرف الجنوبي ـ الشرقي للبحر الميت.
(2) زيد بن حارثة مولى النبي وولده بالتبني.
(3) الطبري، جـ3، ص 107، طبعة دار القاموس الحديث، بيروت).

كان ذلك قبل فتح مكة. فلما حدث هذا الفتح بانتصار تاريخي، وأعقبه النصر في غزوة حنين، والتغلب على الطائف، عاد النبي إلى فكرة المواجهة مع الروم في بلاد الشام، وبدأ التهيؤ للمواجهة، ثم كانت غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة (630م). هذه المرة كان النبي نفسه يقود جيش المسلمين، وكان الوقت صيفاً شديد الحرارة، وتمويل الجيش الإسلامي لا يكفي نفقة حرب طويلة مع جيش الروم. وقد عادت الحملة من تبوك دون أن تصطدم بقتال مع البيزنطيين، لكنها حققت مهمتين: أولاً، كانت تجربة وامتحاناً نافعين لمستقبل التعبئة النفسية لحروب الفتح المقبلة. وثانياً، عقد النبي، خلالها، صلحاً مع أهل بعض الواحات القائمة على طريق الشام بحيث أصبحت هذه الطريق أكثر أماناً لجيوش الفتح في مقبل الأيام[1].

ثم حصل التمهيد للفتح مرة ثالثة في حياة النبي. ذلك حين عقد النبي لأسامة بن زيد بن حارثة لواء القيادة على سرية جهزت لتسير إلى الشام أيضاً. لكن السرية ما كادت تتجمع على مقربة من «المدينة» استعداداً للمسيرة، حتى مرض النبي مرضه الذي مات فيه. ومذ شاع نبأ موت النبي تردد الصحابة في أمر هذه السرية، هل تتابع وجهتها كما رسمها لها النبي، أم يؤجل ذلك إلى وقت آخر؟ لكن الخليفة الراشدي الأول أبا بكر قرر أن تمضي السرية لشأنها تنفيذاً لرغبة النبي. وما كان شأنها، عملياً، سوى ان بث الخيول في قبائل قضاعة وأغارت على ابل من مشارف الشام في أرض الأردن، وغنمت بعض الغنائم وعادت إلى «المدينة» سالمة بعد غيبة أربعين يوماً عنها[2].

فقد صح إذن أن الإسلام لم يخرج من حدود شبه الجزيرة في حياة النبي، سوى أنه مهد للخروج بهذه المحاولات الثلاث، ومذ حان أن تبدأ حركة الفتح، بعد هذا التمهيد، حدث حدثان: موت النبي، واشتعال حروب الردة، فتأجل بدء الحركة بعض الوقت.

---

(1) راجع المصدر السابق، ص 142 ـ 155.
(2) المصدر نفسه، ص 188.

بدأت حركة الفتح العربي ـ الإسلامي خارج الجزيرة، بصورة حاسمة، في عهد الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب. ففي خريف 633م، أي قبل خلافة عمر بقليل، كانت جيوش الفتح قد أخذت تزحف نحو بادية الشام قاصدة سورية وفلسطين، ومؤلفة من ثلاث كتائب، كل كتيبة من سبعة آلاف وخمسمئة محارب. وفي السنة الأولى من خلافة عمر (634م) حدثت أول معركة حاسمة بالفعل في تاريخ العرب، هي معركة القادسية غربي مدينة النجف وعلى مسافة ثمانية عشر ميلاً غربي الكوفة، أي في المنطقة التي كانت تقوم فيها دويلة الحيرة العريقة التي كانت أحد مراكز السيطرة الفارسية على بلاد ما بين النهرين (العراق)، وكان حكامها من العرب (المناذرة) الخاضعين لامبراطورية فارس. وقد كان انتصار العرب في معركة القادسية هذه أول الطريق إلى فتح العراق بكامله، وإزالة السيطرة الفارسية نهائياً من بلاد ما بين النهرين. وفي ما بين عامي 635 و638 استكمل فتح بلاد الشام والعراق، وتتابعت انتصارات الجيوش العربية الفاتحة فلم تنقض السنوات العشر التي كان فيها عمر على رأس الخلافة حتى كانت سورية ومصر وفلسطين والعراق وقسم كبير من بلاد فارس رهن الحكم العربي ـ الإسلامي. وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسماً من شمال أفريقية وجزيرة قبرص. وهنا تقف المرحلة الأولى من مرحلتي الفتح العربي. أما المرحلة الثانية فتمتد من أواخر القرن السابع إلى أوائل القرن الثامن، إذ أصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومساحات واسعة في كل من آسية وأفريقية وأوروبة، بعد أن استمرت حركة الفتح أكثر من سبعين عاماً.

2 ـ آراء غربية في أسباب حركة الفتح

تستوقفنا، في هذا المجال، أراء الباحثين الأوروبيين، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في تفسير حركة الفتح العربية ـ الإسلامية، وتفسير الانتصارات الحاسمة التي أحرزتها هذه الحركة. من هذه الآراء، مثلاً، أن التعصب الديني الإسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة إلى شن

حروب الفتح على البلدان غير الإسلامية. ومنها أن الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخلل. وفي القرن العشرين قال بعض المستشرقين إن الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب، وحرم أهلها وفرة الغذاء كما حرم ماشيتها وفرة العلف، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصيبة[1].

- أما التفسير بالتعصب الديني فيمكن دحضه بأن كثرة المحاربين في جيوش الفتح العربي ـ الإسلامي، لم يكن الإسلام متمكناً من نفوسهم وعقولهم إلى الحد الذي يدفعهم إلى خوض المهالك دون أن يكون لهم من هدف سوى فرض عقيدة الإسلام على سكان البلدان التي افتتحوها وابطال الديانات التي كانوا يدينون بها. . لو أن الأمر كان كذلك لما كان هؤلاء الفاتحون يرتضون من السكان المغلوبين سوى الدخول في الاسلام ديناً واعتقاداً. وذلك مخالف للواقع التاريخي مخالفة واضحة.

فإنه من المعروف الذي لا يقبل الشك أن الفاتحين العرب قد ارتضوا من أولئك السكان البقاء على دياناتهم ومعتقداتهم مقابل ضريبة «الجزية»، وأبقوا لهم حرية ممارسة الطقوس الدينية وفق معتقداتهم تلك، بل جعلوا هذه الحرية في جملة ما ضمنوا لهم من حماية، وأحسنوا معاملة رجال الدين المسيحيين بالأخص. والواقع أن العصبيات القبلية كانت لا تزال أكثر رسوخاً من المفاهيم والعقائد والمبادئ الاسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي ـ الاسلامي فضلاً عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادىء. فكيف ـ بعد هذا كله ـ يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني، واهمال العوامل الواقعية.

ومن العوامل الواقعية هذه ما أخذ به التفسيران السابقان من خلل

(1) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الروائع، بيروت 1955، نقلاً عن الأمير ليوني كايتاني في: Annali dell islam Vol. 1. 11.

المعادلة بين كثرة السكان وقلة الطعام ومن الجفاف المتحكم في الجزيرة الذي كان يتطلب البحث عن وفرة العيش في البلدان الخصبة خارج الجزيرة.

لكن هناك العامل التاريخي الذي جعل هذه العوامل أكثر حسماً وتأثيراً. نعني به عامل التطور التجاري داخل الجزيرة ونشوء فئة من كبار التجار العرب كانت تنمو نمواً متسارعاً بين القرنين السادس والسابع الميلاديين، وهي تحمل في عوالم تكونها الاجتماعي تباشير ولادة مجتمع العلاقات الاجتماعية التجارية. إن هذه الفئة الاجتماعية كانت هي الجنين الطبقي لهذا المجتمع الجديد. وفي وقت ظهور الاسلام كانت هذه الفئة تتطور بوتيرة يضيق النطاق الداخلي عن استيعابها، بحيث أصبح من ضرورات تطورها أن تتوسع إلى خارج الجزيرة. وقد ساعدت الدعوة الاسلامية، كدعوة شمولية، على اذكاء مطامح التوسع لدى تلك الفئة، وظهرت كأنما هي استجابة موضوعية لتلك الضرورة.

3 ـ عوامل انتصارات الفتح

يبرز أمامنا الآن هذا السؤال الكبير:

ـ كيف أمكن للعرب أن يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لأكبر دولتين متحضرتين (فارس وبيزنطية) حتى القرن السابع الميلادي، مع أنهم ـ أي العرب ـ كانوا خارجين يومئذ، إلى ما وراء حدود جزيرتهم، أول مرة، كمحاربين فاتحين، وانهم كانوا ـ مع ذلك ـ خارجين من حياة لم تكن في مستوى من التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الأخرى التي أخذوا يفتحون بلادها ويبسطون عليها سلطان دولتهم العربية ـ الإسلامية؟

لقد وضع هذا السؤال منذ القديم، ووضع الجواب عنه منذ القديم أيضاً بشكل واقعات تاريخية هي بذاتها ناطقة بالحل الواقعي للمسألة. إن هذه الواقعات تعكس الصورة الكاملة تقريباً للظروف الاقتصادية والاجتماعية

والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار إليهما **أولاً**، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين **ثانياً**. ثم أن هذه الوقائع أو هذه الظروف تحدد الجانب **الموضوعي** المستقل عن إرادة العرب الذي ساعدهم على أن يؤدي الجانب **الذاتي** من جهتهم دوره الفاعل.

ماذا نعني أولاً بتلك الواقعات التاريخية التي تمثل الجانب الموضوعي؟ وماذا نعني ـ بعد ذلك ـ بالجانب الذاتي للعرب؟

□ نبدأ بالاجابة عن السؤال الأول: حين بدأ الفتح العربي ـ الإسلامي، كانت دولتا بيزنطة وفارس قد أضعفتهما الحروب الدائرة بينهما منذ زمن طويل في المناطق القائمة على أطراف الجزيرة العربية أو قريباً منها: ما بين النهرين (العراق) وبلاد فارس من جهة، وسورية وفلسطين ومصر وتركية بالإضافة إلى شمال أفريقية حيث كانت تسيطر بيزنطة حينذاك. وبسبب الضعف الناشىء عن هذه الحروب، كانت الدولة البيزنطية والكنيسة التابعة لها تمارسان نوعاً من الاضطهاد الديني في كل من مصر وسورية وفلسطين. وفي ذلك الحين كان هرقل امبراطوراً لبيزنطة في سورية وكان يفرض على أهلها أثقل الضرائب وأشدها ارهاقاً لهم، حتى كان الاستياء من ذلك قد أخذ يشيع في نفوسهم بمرارة ولا يجدون مخرجاً من هذه الظروف القاسية. لقد تداخل الاضطهاد الاقطاعي للقوى المنتجة مع الاضطهاد الديني لرجال الكنيسة السوريين من جانب الكنيسة البيزنطية التي جعلت من سورية أحد مراكزها الكبرى. وذلك مما خلق لدى رجال الكنيسة السوريين معارضة في وجه الحكم البيزنطي الأجنبي التف حولها مختلف الفرق والطوائف المسيحية المحلية، أي أن هذه المعارضة كانت تتخذ مضموناً اجتماعياً في شكل ديني، ولذلك اجتذبت إليها فئات الفلاحين والحرفيين، حتى صارت تحمل مضموناً طبقياً.

إن ظروفاً اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كهذه، من شأنها أن تجعل ظروف الحرب عسيرة على الجيش النظامي المحارب، أي الجيش الذي يواجه موجة الفاتحين غير النظاميين، لأنه لا يستند إلى حماية داخلية من

قبل السكان، بل بالعكس يجد نفسه في وسط معاد يساعد على إشاعة الحرب النفسية الداخلية في صفوف جنوده ضد الدولة التي يحاربون تحت لوائها من أجل الدفاع عن سيطرتها الطاغية الظالمة.

ولنا، هنا، أن نقارن معنويات الجيش الهجومي بمعنويات الجيش الدفاعي، أولاً. وأن نقارن ثانياً القوى التي تحمل طاقة الجديد النامي، بالقوى التي تحمل انهيار القديم المحتضر.. وأن نقارن ـ ثالثاً ـ حماسة المقاتلين يدفعهم الطموح الزاخر إلى العيش الخصيب، باسترخاء المقاتلين المسخرين الفاقدين ثقتهم بالدولة التي عنها يدافعون.. ونعتقد أن تفسير ابن خلدون لانتصار جيوش المسلمين، رغم قلة عددهم وضعف عدتهم، في الفتوحات، على «جموع فارس في القادسية» وعلى «جموع هرقل في اليرموك» رغم تفوق هذه الجموع عدة وعديداً بما لا يقاس ـ نقول: إن تفسير ابن خلدون لهذه الانتصارت، ليس بعيداً عن مضمون هذه المقارنات الثلاث، وان بدا أنه بعيد عنها من حيث الشكل التاريخي لوعي هذا المضمون[1].

نضيف إلى كل ذلك أن سكان بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، لا بد أنهم ـ بحكم الجوار ـ قد تسامعوا بما تحمله الدعوة الإسلامية من دعوة إلى تخفيف الشقاء المادي عن الفقراء والمعدمين والمضطهدين. ولا بد أن شعوب تلك المناطق كانوا يتطلعون إلى حركة ما ترفع عنهم كوابيس الظروف التي يعانون. وقد ظهر ذلك بالفعل عند فتح العرب بلاد سورية، مثلاً، إذ تبين أن استياء الناس فيها كان قد تحول إلى معارضة سياسية، واجتماعية للحكم البيزنطي كان لها شكلها الديني الصريح بما نشأ من فرق مسيحية من أهل البلاد الأصليين اجمعت على معارضة الكنيسة البيزنطية بوصفها المعبرة بشكل ديني عن ايديولوجية السلطة السياسية المحتلة. من

---

(1) ابن خلدون يضع هنا استبصار المسلمين في أمرهم الذي يوحدهم، بصيغته الدينية، مقابل ما كان عليه أهل الدولتين الفارسية والبيزنطية من تباين اغراضهم بالباطل وتخاذلهم عن اتقاء الموت والمقاومة ـ (راجع المقدمة، طبعة بيروت، ص 282).

هنا كان الفلاحون والحرفيون يمنحون تأييدهم لهذه الفرق الدينية انطلاقاً من استيائهم ومعارضتهم لهذه السلطة، ثم معارضتهم ـ بعفوية ـ لايديولوجيتها الاقطاعية المتمثلة دينياً بالكنيسة البيزنطية. يدل على صحة ذلك ما هو معروف من أن رجال الدين المسيحي المحليين كانوا، أثناء سيطرة بيزنطة على سورية وفلسطين ومصر، محرومين التمتع بالمناصب الكهنوتية العليا التي كانت احتكاراً لرجال الدين اليونان.

4 ـ الممارسة العربية ـ الإسلامية لسياسة الفتح

ينبغي، هنا، أن نأخذ بالحسبان أن العرب، حين خرجوا من جزيرتهم فاتحين، لم يكونوا قد استكملوا ـ بعد ـ تطورهم نحو التكون الطبقي الذي كان قد بلغ مستوى معيناً في البلدان المفتوحة، حيث كانت علاقات الانتاج الاقطاعية ذات الطابع الشرقي، هي السائدة.

إن هذا الواقع التاريخي كان سبباً موضوعياً لنشوء مسافة شاسعة بين البنية المادية ـ الإنتاجية والتركيب الاجتماعي لمجتمعات البلدان المفتوحة، وبين البنى السياسية والإدارية لسلطة الفاتحين الحاكمين. بمعنى أن العرب الفاتحين لم يكونوا ـ من قبل ـ قد مارسوا نوع السلطة السياسية والإدارية المتطابق مع نوع التشكيلة الاجتماعية التي وجدوها قائمة في البلدان المفتوحة. ذلك يعني أن العرب، في صدر الاسلام، لم يحكموا ـ طبعاً ـ هذه البلدان كسلطة معبرة عن واقعها الاقتصادي ـ الاجتماعي. لذلك يأتي هذه السؤال: كيف، إذن، كانت سيرتهم مع شعوب هذه البلدان كحاكمين فاتحين؟

ظهرت هذه السيرة في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد عمر بالأخص، على الصورة التالية:

أولاً: الاستيلاء على الغنائم التي يحرزها الفاتحون في ساحات المعارك من جيوش العدو المغلوبة. وهذه الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الإسلام بين المحاربين «وبيت المال» (خزينة الدولة): للمحاربين أربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي. ثم تقسم الأخماس الأربعة بين

المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفاً يجمع بين الصفة القبلية و«الطبقية»،[1].

ثانياً ـ فرضوا على غير المسلمين، من المسيحيين واليهود والصابئة (أهل الكتاب)، ضريبة «الجزية» وسمي دافعو هذه الضريبة بـ «أهل الذمة». ومعنى هذه التسمية أن المسيحيين واليهود من شعوب هذه البلدان يصبحون في «ذمة» العرب منذ انتهاء حرب الفتح أو التصالح مع السكان والقبول بدفع الجزية. وكونهم في «ذمة» العرب يعني حماية العرب لحياتهم وملكياتهم الخاصة وحرياتهم الدينية والشخصية وحماية ممارسة شرائعهم وتقاليدهم التي كانوا يمارسونها قبل الفتح العربي. وفي هذا الموقف دليل جديد على بطلان النظرية السابقة التي أشرنا إليها والقائلة بأن التعصب الديني كان هو الدافع لحرب الفتح العربي. وفي ذلك دليل آخر أيضاً على أن التبشير الإسلامي لم يكن هدفاً مستقلاً بذاته منفصلاً عن الهدف الاجتماعي الذي تحدثنا عنه منذ قليل. بل سنرى ـ بعد ـ كيف أن بعض الحكام العرب في تلك البلدان لم يكن يشجع أهلها على الدخول في الاسلام حين رأى أن دخولهم في الإسلام يقلل من واردات ضريبة «الجزية» إلى «بيت المال» لأن هذه الضريبة كان يعفى منها المسلمون أو من يدخلون في الإسلام من أهل العقائد الأخرى[2].

ثالثاً ـ ضريبة «الجزية» هذه كانت تأتي العرب الفاتحين بأموال ضخمة، حتى قيل إنه وصل إلى «بيت مال» الخلافة في عهد عمر بن الخطاب من مصر وحدها نحو أربعة عشر مليون دينار ذهبي، ومن العراق مئة مليون درهم فضي (كانت العملة الذهبية البيزنطية هي المعمول بها في العهود

---

(1) تبرز الصفة القبلية و«الطبقية» المزدوجة في ما كان يحدث من تسلم شيخ القبيلة حصة قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولأخص أقربائه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحيازة الأموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من أقربائه بني أمية اريستوقراطية أموية فاحشة الثراء.

(2) كان يعفى من الجزية بين أهل الذمة: النساء، الأطفال، المشلولون، المجانين، ورجال الدين.

الأولى للفتح في البلدان التي كان يسيطر عليها البيزنطيون قبل الفتح، وكانت العملة الفضية الفارسية هي المعمول بها في العراق وأقاليم فارس)[1].

رابعاً ـ إذا دخل في الإسلام واحد من «أهل الذمة» رفعت عنه «الجزية» وأصبح يؤخذ منه بدلاً عنها، فريضة «الزكاة» الواجبة على المسلمين، وهي أقل قيمة ونسبة من «الجزية». والفلاح غير المسلم إذا أسلم وانتقل من الريف إلى المدينة كان عليه دفع فريضة الزكاة[2]، أما إذا بقي في العمل الزراعي بالريف فتؤخذ منه ضريبة «الخراج» وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الأرض من المحصول بنسبة العشر منه. وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين، فالانتاج الزراعي كان هو الطابع الانتاجي الغالب. ولذلك كان مورد «الخراج» يؤلف جزءاً كبيراً من موارد «بيت المال».

---

(1) كانت الجزية تدفع نقداً أو عيناً كالثياب مثلاً. وكان الحد الأعلى للجزية النقدية ديناراً واحداً أو 13 درهماً عن الشخص الواحد سنوياً. ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى، فيؤخذ ديناران أو 24 درهماً، وأحياناً أربعة دنانير عن الغني.

(2) تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكاً عاماً لصاحبه متمكناً من التصرف به. أما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو: الذهب، الفضة، الابل، البقر، الغنم ـ الماعز، الحنطة، الشعير، التمر الزبيب. وأما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال: 1 ـ الذهب: في كل 20 ديناراً من الذهب نصف دينار، وان نقص فلا زكاة. 2 ـ الفضة: ليس في أقل من مئتي درهم زكاة، وليس في ما بعد المئتين حتى يتم أربعون، فيكون فيها واحد. 3 ـ الابل: ليس في ما دون الخمس زكاة، فإذا كانت خمساً ففيها شاة الخ.. 4 ـ البقر: كل ثلاثين بقرة تزكى ببقرة حولية، وليس في أقل من ذلك زكاة، وفي أربعين بقرة مسنة بقرة (تفاصيل أخرى). 5 ـ الغنم: كل الأربعين شاة تزكى بشاة، وليس في الأقل زكاة (تفاصيل أخرى). (ولا تجب الزكاة في هذه الأنواع من الماشية الا بشروط هي: بلوغ النصاب المذكور، عدم العمل، مرور عام من عمرها). 6 ـ الغلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب): ما يبلغ 910 كلغم تقريباً، فما نقص عن ذلك فلا زكاة، شرط أن تكون أصولها مملوكة لصاحبها. أما مقدار الزكاة فإذا كان الزرع يسقى اصطناعياً فالزكاة نصف العشر، وإذا كان يسقى طبيعياً (بنهر أو عين أو مطر) أو كان بعلاً، فالزكاة العشر كاملاً (راجع الشيخ محمد جواد مغنية، فقه الامام جعفر الصادق، جـ2، ص 59 ـ 101).

خامساً ـ سارت حركة تحول هؤلاء السكان من المسيحية وغيرها إلى الإسلام سيراً بطيئاً في العهود الأولى للفتح، ولم يتعمد العرب المسلمون الفاتحون أن يبذلوا نشاطاً تبشيرياً مباشراً. وقد كان المال الوفير الذي كانت تجيء به «الجزية» إلى «بيت المال» أحد الأسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة. يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة إلى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين، لأن كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من «أهل الذمة» قد أدت إلى اضعاف موارد الجزية، ومن ذلك ـ مثلاً ـ ما ذكره البلاذري[1] من أن الموظفين التابعين للحجاج والي الأمويين على العراق كتبوا يشكون إليه هذه الظاهرة، وهي «إن الخراج قد انكسر، وان أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالامصار». يقصدون أنهم أسلموا وتركوا أعمال الزراعة في الريف إلى المدن. وبذلك قلّت موارد ضريبة الخراج عن الأرض، وضريبة الجزية. فالملحوظ هنا أن كثرة الدخول في الاسلام كانت موضع الشكوى. ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال، وهي الدلالة على أن المورد المالي للدولة كان في المركز الأول من الاهتمام، بدل أن يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الأول.

سادساً ـ كان مفهوم «أهل الذمة» خاصاً بالمسيحيين واليهود الذين يصفهم القرآن بأنهم «أهل الكتاب»، أي أهل التوراة والانجيل، أو بتعبير آخر: أهل الديانات السماوية التي اعترف بها الاسلام كديانات سابقة. ولكن، بعد ذلك، توسع مفهوم «أهل الذمة» في معاملة الفاتحين العرب للسكان المحليين، فأصبح يشمل الصابئة والمجوس اجتهاداً من بعض الخلفاء. وما ذلك الا لإكثار عدد الذين يدفعون الجزية، أي لإكثار موارد هذه الضريبة. لذلك يمكن القول أن عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الإسلامية في البلدان المفتوحة يستند إلى قاعدة مادية، وأن هذه القاعدة نفسها تصلح مستنداً أيضاً للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب.

---

(1) فتوح البلدان، ص 280 ـ طبعة أوروبا.

سابعاً ـ منذ أوائل الفتوح بادر الفاتحون العرب إلى انشاء معسكرات خاصة بجيوش الفتح سميت «أمصاراً»، وسمي كل معسكر «مِصراً». وهذه الأمصار هي تلك المدن التي أصبحت مراكز رئيسة في الدولة العربية للنشاط الفكري والاقتصادي والسياسي، كمدن: البصرة والكوفة في العراق (أنشئتا في عهد الخليفة الثاني عمر)، والفسطاط في مصر (القاهرة اليوم ـ انشئت أيضاً في عهد عمر)، والقيروان في تونس (انشئت في عهد معاوية مؤسس الدولة الأموية).

والظاهرة الأولى البارزة في مسألة هذه الأمصار أو المدن أنها خططت على أساس قبلي، بمعنى أن التخطيط الأول لها قسَمها إلى احياء، وخص كل قبيلة بواحد من هذه الاحياء وسمي باسم القبيلة التي خصت به.

والظاهرة الثانية البارزة أيضاً أن كبار أغنياء مكة الذين عرفوا بالثراء قبل الإسلام والذين مهروا بالتجارة وتحصيل الأرباح الوفيرة منها، قد هاجروا إلى الكوفة والبصرة ونقلوا إليهما نشاطهم التجاري واستثمار أموالهم، وتبعهم عدد كثير من الحرفيين للعمل في خدمة الأغنياء، حتى نشأت في المدن الجديدة ظاهرة طبقية واضحة الملامح وبرز فيها العمل الزراعي على أيدي الأسرى الأرقاء والأحرار الفقراء.

والظاهرة الثالثة في هذه المدن هي أن قادة جيوش الفتح وكبار الأغنياء والتجار أقاموا في عزلة عن السكان المحليين متخذين من هذه المدن شبه قلاع منعزلة، تشكل ظاهرة قلاع عسكرية وقلاع طبقية في وقت واحد.

ثامناً ـ لم يجر العرب الفاتحون على عادة الغزاة في تلك العصور من نهب المدن المفتوحة. بل اقتصروا على أخذ ممتلكات الأغنياء و«الاشراف» الذين كانوا يهربون من هذه المدن حين يدخلها الفاتحون. وتشمل هذه الممتلكات: الأموال المنقولة والمقتنيات والعبيد والقصور. أما الأراضي فلم تؤخذ الا في عهد عثمان، الخليفة الثالث، حين أخذ الحكام الأمويون من أقربائه يؤلفون اريستقراطيتهم الغنية على حساب خزينة الدولة وفقراء العرب وفقراء البلدان المفتوحة.

5 ـ استنتاجات مهمة

ماذا نستنتج من هذه الملحوظات الثماني مجتمعة متكاملة؟

نستنتج أمراً بالغ الأهمية في تقديرنا، وهو ما تكشفه لنا هذه الملحوظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي، بل يبدو لنا من مراجعة ما سجلناه في هذه الملحظوات واحدة فواحدة، ومن النظر إليها مجتمعة متكاملة، أن للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعاً وحسماً في خروج العرب من محيط جزيرتهم إلى المحيط الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع.

لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الإسلامي بين عوامل الفتوحات هذه، لاسيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لأسلامهم وايمانهم. لكن الأمر الذي نبحثه هنا ليس الإرادة الذاتية عند أمثال هؤلاء المؤمنين، بل الأمر الموضوعي الذي حفز جميع الإرادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة إلى معارك الفتح بما هو أشبه بالمغامرة، إن لم يكن المغامرة كلها. فان الواقعات التاريخية التي سجلنا بعض أثارها في ما سبق، لا تستطيع ـ عند التحليل ـ الاقناع بأن العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع إلى ساحات المعارك والمخاطر، بوجه أقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك، دفعاً قوياً حافلاً بكل عناصر الحيوية والبسالة.

إضافة إلى هذا الاستنتاج الأول من الملحوظات الثماني السابقة، نسجل النقاط التالية:

1 ـ في مقابل الاضطهادات الاجتماعية والدينية والمذهبية التي كانت تمارسها السلطات البيزنطية والفارسية، تقدم الفاتحون العرب إلى السكان المحليين، لدى دخولهم البلدان المفتوحة، بمبادىء وشعارات رأى فيها هؤلاء السكان أملاً في تغيير ظروف حياتهم إلى ظروف أفضل منها.

2 ـ رفع الفاتحون العرب شعار: لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح، ثم شعار: «لا اكراه في الدين»، وإنهم إذا دخلوا بلداً بصلح كان لأهل هذا البلد الأمان والحماية لأرواحهم وأموالهم ولحرياتهم الشخصية

والدينية. وما كانت غنائم الحرب الا من البلدان التي أبى رؤساؤها الا الحرب ورفضوا الصلح.

3 ـ اقتصرت الغنائم على ما كان لدى مؤخرات الجيوش المحاربة، وعلى أموال الأغنياء وقصور النبلاء الذين هربوا من المدن. وحتى البلدان التي دخلها العرب بحرب من غير صلح لم ينهبوا مدنها ولم يسلبوا أهلها أموالهم سوى أموال أولئك الذين أشرنا إليهم من الأغنياء والنبلاء.

4 ـ أتاح الفاتحون العرب لرجال الدين المسيحيين من أهل البلاد الأصليين أن يتولوا هم المناصب الروحية العليا، بدلاً من رجال الدين اليونان الذين كانت تفرضهم الكنيسة البيزنطية على المؤسسات الدينية في سورية وفلسطين ومصر. ومن هنا نال الفاتحون تأييد رجال الدين المحليين هؤلاء، بل أصبحوا دعاة للحكم العربي في هذه البلدان.

5 ـ ساوى الفاتحون في ضريبة الأرض (الخراج) بين العرب المشتغلين في الزراعة وغير العرب. ومن هنا كسبوا تأييد هذه الفئة من السكان.

6 ـ كان التجار المحليون يربحون أموالاً كثيرة من الفاتحين، لأن هؤلاء كانوا يبيعون ما يأخذونه من الغنائم لأولئك التجار بأثمان بخسة، بالرغم من أن كثيراً من هذه الغنائم كانت ثمينة جداً. وذلك لجهل العرب القادمين من الجزيرة بأقيام تلك النفائس. ومن هنا كان التجار المحليون حريصين على استمرار حسن العلاقة بينهم وبين الفاتحين.

7 ـ بالرغم من أن العرب كانوا، في عصر ظهور الإسلام، يوشكون أن يدخلوا المجتمع الطبقي، لم يكونوا قد بلغوا مرحلة المجتمع الطبقي المتطور التي كانت قد بلغتها البلدان المفتوحة يومئذ. ولذلك ابقوا أجهزة السلطة الاقطاعية في هذه البلدان على ما كانت عليه ولم يستولوا عليها، ولم يشاركوا فيها مباشرة في أوائل عهد الفتح. ثم لذلك أيضاً لم يدخلوا مشاركين في عملية الانتاج الاجتماعي، بل ظلوا في عزلة عن هذه العملية، وبذلك ظلوا أيضاً في عزلة عن العملية الاجتماعية نفسها بعض الزمن، محافظين على الإقامة في معسكراتهم (المدن المنشأة حديثاً عقب الفتح)، ومحافظين بذلك أيضاً على تقاليدهم القبلية الغالبة، تسيطر عليهم الخشية من

ذوبان عنصرهم العربي في العناصر الأخرى غير العربية. من هنا بقيت سلطات الاقطاعيين في هذه البلدان تتمتع بمراكزها وامتيازاتها الطبقية، فلم يكن لدى هؤلاء الاقطاعيين إذن ما يدعوهم إلى إثارة المتاعب و«الثورات المضادة» بوجه الفاتحين العرب.

8 ـ ظهر، أثناء عملية الفتح، شعار: ان العرب هم جيش الاسلام. وبمقتضى هذا الشعار كان يسمح للعرب وحدهم من سكان البلدان المفتوحة الأصليين أن ينتظموا في سلك الجيوش العربية العاملة في هذه البلدان. وبفضل ذلك انضمت إلى هذه الجيوش قبائل عربية كانت تعيش في العراق وسورية منذ زمن بعيد قبل الفتح العربي، ومنها القبائل التي كانت تابعة لدولة المناذرة في العراق ولدولة الغساسنة في سورية، ومعظمها كانت مسيحية، وقد أسلم بعضها وبقي بعضها الآخر على المسيحية. ومن هنا ـ أخيراً ـ ضمن الفاتحون العرب كذلك تأييد القبائل العربية القاطنة في البلدان المفتوحة، سواء كان ذلك بدوافع عنصرية أو قبلية، أم بدوافع مادية حفاظاً على امتياز المساواة التامة بينها وبين الفاتحين المنتصرين.

إن هذه اللوحة، بتكامل خطوطها، تستطيع أن تقدم للباحث أضواء كاشفة يمكنه أن يستعين بها على رؤية كثير من الحقائق التاريخية: الاجتماعية والسياسية والفكرية. ولكن ينبغي أن نذكر هنا أن هذه الملحوظات كلها لا تنطبق الا على فترة محدودة من تاريخ السيطرة العربية على البلدان المفتوحة. وربما صح لنا أن نقول إن معالم هذه اللوحة بدأت تتغير منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث، عثمان. وسيتضح لنا ذلك بعد قليل[1].

ـ ولا بد من الملاحظة، أخيراً، أن الفاتحين العرب قد اتخذوا ـ وفقاً لتوصيات القرآن وتشريعات عمر بن الخطاب بشأن سياسة الفتح ـ قاعدة جديرة بالتقدير تتعلق باستراتيجية الفتح وتكتيكه معاً. وهي عدم البدء

---

(1) استندنا، في معطيات هذا القسم من البحث إلى كتب التشريع الاسلامي، ومنها ـ بالأخص ـ كتاب «الام» للشافعي، وكتاب «الفقه على المذاهب الخمسة» للشيخ محمد جواد مغنية.

بالحرب المسلحة، وعدم اللجوء إلى استخدام السلاح الا في حالات ثلاث[1]:

الأولى: الدفاع ضد الأعتداء: («**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، ان الله لا يحب المعتدين**» ـ سورة البقرة، الآية 190).

الثانية: حماية الضعفاء وانقاذهم من ظلم أو هلاك:

«ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً» (سورة النساء، الآية 75).

الثالثة: حين تقابلهم المعارضة بالسلاح، أي حين يكون البدء باستخدام السلاح من قِبل المعارضين: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين» (سورة البقرة، الآية 193).
«وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله» (سورة الانفال، الآية 61).

6 ـ نظام عمر بن الخطاب

يرجع معظم خطوط الصورة كما رسمناها لنظم الفتح الاسلامية، التي طبقت خلال المرحلة الأولى لعملية الفتح العربي، إلى الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب. فقد استخلص هذا الخليفة من القواعد العامة للشريعة الاسلامية ومن اجتهاداته الخاصة الجريئة تفاصيل خطة عملية تطبيقية لسياسة الجيوش الفاتحة وسياسة القبائل التي ينتمي إليها المحاربون وسياسة البلدان المفتوحة. ونحن نلحظ بين خطوط هذه الصورة بعض الايجابيات وبعض السلبيات. ولعل بين الايجابيات ما يصلح أن ينطبق عليه إلى حد ما اصطلاح انغلز: «الديموقراطية العسكرية». فقد كانت العلاقة بين قادة جيوش الفتح وجنودها قائمة على أساس من هذه الديموقراطية الواسعة نظرياً، وإن بقيت محدودة عملياً بسبب من بقاء سيطرة التقاليد القبلية التي تجلت ـ بالأخص ـ في مسألة توزيع الغنائم التي رأينا سابقاً كيف كانت

---

(1) منير القاضي، بعض نواحي عامة في الاسلام. كتاب «الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة»، ص 135.

تخرق فيها المبادىء في اعطاء رؤساء القبائل أسهم الجنود البسطاء الذين ينتمون إلى قبائل هؤلاء الرؤساء. ومن ايجابيات نظام عمر أيضاً تأسيسه بعض قواعد «الدولة» بمعناها الحقوقي. فقد أسس عمر أول «ديوان» في الاسلام. (نوع من الإدارة الحكومية يشبه الوزارة) وكان الغرض الأول من تأسيسه تسجيل أسماء من يستحقون أن توزع عليهم غنائم الفتح وأموال الصدقات، وتسجيل أصنافهم ومراتبهم حسب نوع الاستحقاق. وكان يراعي الترتيب التالي في التوزيع: زوجات النبي أولاً، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في أولهم ثم الانصار، ثم أسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة. وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب، كان تأسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها أولى ملامح «الدولة» الجنينية. وهذا ـ بالتحديد ـ ما يسمى بـ «نظام عمر» تاريخياً.

غير أن من سلبيات أنظمة الفتح التي رسمنا صورتها السابقة، أو من سلبيات التطبيق العملي لهذه الأنظمة، تلك الظاهرة الانعزالية التي أشرنا إليها. نعني انعزال الفاتحين العرب عن عملية الانتاج الاجتماعي وعن الحياة الاجتماعية بصورة عامة، وحصر نشاطهم ضمن معسكرات الفتح، بما كان يرافق ذلك من دلالة على شعورهم بأنهم عنصر فوق عناصر السكان المحليين، ومن تقسيمات قبلية فيما بينهم. أما ما كان يرافق ذلك أيضاً من تمايزات طبقية فقد كان ظاهرة طبيعية تقتضيها مرحلة التطور الاجتماعي التي كان العرب لا يزالون، آنئذ، في الخطوات الأولى نحوها.

إن دور عمر بن الخطاب، على طريق هذه المرحلة، كان تمهيداً لتأسيس الدولة بمفهومها التنظيمي. فهو لم يدع قادة جيوش الفتح يتصرفون كما يريدون، بل كان بالإضافة إلى وصاياه الصارمة في تطبيق القواعد السابقة الذكر، وبالإضافة إلى تشديده الأوامر الداعية إلى التسامح في معاملة سكان البلدان التي تقصدها جيوش الفتح ـ كان بالإضافة إلى ذلك وغيره يعمل برقابة صارمة أيضاً لاحصاء المحاربين وتحديد مراتبهم وانتماءاتهم وتسجيل ذلك بدقة في سجل «الديوان» الذي أصبح في عهده مؤسسة إدارية منظمة طوّرها الخلفاء الأمويون بعد ذلك. كل هذا رغبة منه في أن توزع غنائم

الفتوحات بنظام محدد لا يتأثر برغبات قادة الجيوش. وإلى جانب ذلك كان عمر يراقب سلوك الحكام الذين يعينهم على البلدان المفتوحة ويطالبهم دائماً بالتقارير الدقيقة عن هذا السلوك، ويعاقب بشدة وحزم كل من يبلغه عنه من أولئك الحكام أنه أنزل ظلماً بأهل تلك الأمصار، أو سلب أحداً حقه. وقد دعيت تدابيره وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ «نظام عمر». وقد يشمل «نظام عمر» تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق. فهو ـ أولاً ـ أمر أن تفرض عليهم أثقل الضرائب ليدفعهم بذلك إلى الدخول في الاسلام، معللاً هذا تعليلاً يلفت النظر بقوله ان هؤلاء عرب وأن العرب هم جيش الاسلام. وهو ـ ثانياً ـ أباح لهؤلاء العرب المسيحيين، حتى إذا لم يدخلوا في الاسلام، أن يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها مع العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لغير المسلمين من أهل البلدان المفتوحة أن يشتغلوا في هذا الجيش.

هل يمكن أن نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء أن عمر كان يرمي إلى تكوين عصبية عربية، لا إلى «عصبية» اسلامية تتجاوز العرب؟

إنني أميل إلى الاجابة بالايجاب، دون النفي!.

د ـ عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي

1 ـ تأخر عملية التفاعل

مسألة التفاعل الاجتماعي والثقافي، أو التفاعل الحضاري بوجه عام، بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة، مسألة تاريخية لا جدال فيها، وأثرها في تطور التفكير العربي والمجتمع العربي، هو أيضاً من الظاهرات التاريخية الكبرى التي لا تقبل الجدل كذلك، وسنتحدث في هذه المسألة كثيراً فيما

بعد. ولكن يعنينا الآن أن نعرف: متى ظهرت بدايات هذا التفاعل، وكيف ظهرت؟

يمكن القول هنا، إن ظروف الفتح المعقدة التي شغلت الجاليات العربية في البلدان المفتوحة بمسائل الحماية العسكرية والتنظيمات العسكرية والإدارية والضرائبية، قد أخرت عملية التفاعل هذه. وقد عرفنا منذ سطور كيف حكمت هذه الظروف على العرب الفاتحين أن يعيشوا في البلدان المفتوحة منفصلين عن حياة السكان الأصليين، ومنفصلين ـ بالأخص ـ عن عملية الانتاج المادي، مستقلين بحياتهم اليومية في تلك المعسكرات التي أنشأوها لجيوش الفتح وللمهاجرين من أهل الجزيرة مع هذه الجيوش، حتى ليصح القول بأن الجاليات العربية في هذا العهد كانت تغلب عليها صفة الجاليات العسكرية. حتى أجهزة الحكم والنظام الإداري والمالي كان يبدو عليها حينذاك طابع الانفصام، من حيث ضعف العلاقة بين هذه الأجهزة وبين حياة السكان الأصليين، فهي أجهزة «فوقية» تعيش على سطح الحياة في تلك البلدان وتتعامل مع أشياء الحياة الخارجية دون الاتصال بأعماقها.

لذلك يمكننا القول أن ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي لم تكن قد توافرت بعد في عهد الخلفاء الراشدين. ولذلك لا نرى من آثاره شيئاً يلفت النظر. ولكن، ما كادت هذه الظروف تتوافر بحكم الاستيطان الثابت وتعمق جذور الجاليات العربية في الأرض التي استوطنوها وتطور شكل «الدولة» وأجهزتها العليا والدنيا في البلدان المفتوحة ودخول العرب في عملية الانتاج المادي وتوطد ملكياتهم العقارية وغير العقارية ـ نقول: ما كادت ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي تتوافر بالفعل، بحكم هذه العوامل كلها، حتى رأينا آثار هذا التفاعل تبرز بوضوح، وتفعل فعلها التاريخي الذي أشرنا إليه، وسنبحثه ـ بعد ـ بامعان.

بهذا التحليل الواقعي ـ التاريخي للمسألة، يمكن فهم الظاهرة التي يرى فيها بعض الباحثين المعاصرين أن العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة. فالواقع أن الظاهرة هي تأخر عملية التفاعل بين العرب وهذه الشعوب، اجتماعياً وثقافياً، وليست هي الرفض. والتأخر هو

واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي أشرنا إليها. أما الرفض فهو عمل ذاتي إرادي. لكن العمليات التاريخية لا يمكن أن تتحقق بالإرادات الذاتية. لذلك لا يمكن تفسير الظاهرة المذكورة بمثل القول التالي:

«في عهد عمر استطاع العرب أن يضموا اشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة: مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية. والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة (...) وبذلك أصبح في متناول العرب صيّب من المعارف تستطيع أن تغترف منه لو شاءت. ولكن المسلمين، في بدء الأمر. تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر. ولم يقبلوا على أصحابها الا بعد أن انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة»[1].

إن هذا النمط من تعليل الظاهرات الاجتماعية ـ التاريخية يعوزه المنهج العلمي. فان قضية التفاعل بين الشعوب، اجتماعياً وثقافياً، من القضايا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هي أيضاً معقدة بالطبع. وظروف العرب، في بداءة عهد الفتح كانت من هذا النوع. فهم ـ كما أشرنا منذ قليل ـ لم يكونوا، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة، في وضع يسمح أن تجري فيه عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب، لأنهم وضعوا أنفسهم، خلال المرحلة الأولى، في عزلة عن مجالات النشاط الاجتماعي لها، أي أنهم لم يكونوا قد دخلوا ـ بعد ـ ذلك الحقل الذي تجري فيه، حسب القوانين الموضوعية، عملية التفاعل.

إذن، ليس صحيحاً أن العرب رفضوا ثقافات هذه الشعوب وليس صحيحاً أيضاً ـ البتة ـ أن رفضهم ـ لو أنه حدث بالفعل ـ كان يمكن أن يمنع حدوث التفاعل المذكور.

يضاف إلى ذلك أن القول بعدم اقبال العرب على أصحاب تلك الثقافات «الا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة» ليس صحيحاً من

(1) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 22.

الوجهة التاريخية كذلك. ونحن لا ندري ما تحديد الزمن الذي يرى الباحث أن ظروف الحياة أنزلت فيه العرب من مقام السيادة. فلعله قصد الزمن الذي برز فيه الفرس أو الأتراك على مسرح الحكم في الدولة العباسية، لأننا نستبعد أن يكون قصد زمن سقوط الدولة العربية نهائياً في القرن الثالث عشر. فإذا كان عهد العباسيين هو الذي قصد ـ وهذا يحتاج إلى مناقشة كذلك ـ فإن الباحث إذن قد أخرج عهد الأمويين من حسابه في هذه القضية. ذلك لأن تأثر العرب بثقافات تلك الشعوب وأوضاعها الحضارية كانت تبرز له في عهد السيادة الأموية العربية الخالصة مظاهر فكرية وحضارية لا يمكن لباحث أن ينكرها أو يتجاهلها، ولنا في الأفكار الفلسفية والأسلوب المنطقي التي ظهرت لدى الفرق المتعددة ولا سيما المعتزلة، وفي مؤسسات الدولة الأموية الإدارية والمالية والسياسية وغيرها، شواهد ناطقة بهذا التأثر دون أن نجد في ذلك ما يصح تسميته بالرفض الذي يقول به الباحث.

2 ـ التشريع الإسلامي في عهد الفتح

يمكن القول أنه حتى أثناء ظروف العزلة العربية في أوائل عهد الفتح، انفتحت أمام حركة التشريع الإسلامي آفاق جديدة للتطور في اتجاه إعمال العقل والرأي الشخصي، أو ما يسمى في علم الشريعة أو علم الفروع بـ «الاجتهاد». وقد تحدثنا، من قبل، في هذا الموضوع. ولكن المسألة هنا أن ظروف الفتح قد خلقت حاجات واسعة وخصبة لتطوير التشريع الإسلامي على أساس النظر العقلي، أي «الاجتهاد» بالرأي.

كان «الاجتهاد» في التشريع ـ كما رأينا في الفصل الثاني ـ قد استخدم قبل ظروف الفتح، ولكن في نطاق ضيق محدود بقدر ما كانت ظروف الحياة العربية في نطاق الجزيرة ضيقة محدودة. بل يمكن وضع المسألة بطريقة أخرى، بحيث نقول إن القواعد التشريعية الاسلامية العامة الواردة في المصدرين الأساسيين للتشريع الاسلامي: القرآن، والسنَّة، كثيراً ما كانت ترد ـ أي هذه القواعد ـ في اطار حادثة جزئية معينة، ثم تنطلق من الجزئي إلى الكلي لتصبح قاعدة عامة. وعلى هذا يصح القول أن تلك القواعد

العامة كلها تقريباً انطلقت من حادثات ومناسبات جزئية متكررة في حياة العرب داخل الجزيرة، وهي محدودة نسبياً، فكان من السهل تطبيق النصوص الجاهزة على الكثير من الحادثات الجديدة على نحو من التماثل. ولكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الإسلامية كانت تتوسع شيئاً فشيئاً، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها إلى التطور والصيرورة، فكان على التشريع الإسلامي أن يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج إلى النظر العقلي. من هنا نقول إن حركة تطبيق التشريع الإسلامي على الحادثات والمشكلات الجديدة في حياة العرب والمسلمين، أفسحت للفكر أن يتحرك ويحاكم الأشياء محاكمات فيها آثار النظر العقلي. ثم جاءت ظروف الفتح العربي فوجد الخلفاء والصحابة أمامهم في هذه الظروف الجديدة كلياً ما يستوجب تعميق النظر العقلي في أمر التشريعات العامة أو الخاصة عند تطبيقها على ما يمارسونه من حالات لم يمارسوها من قبل. وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أجرأ الخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالرأي في هذه الحالات الجديدة. فقد رأينا عمر هنا «يجتهد» في أمور كثيرة، فيلغي تشريعاً كان على عهد النبي، ويعدّل تشريعاً، وينظر نظراً خاصاً في تشريعات أخرى، مستخدماً في ذلك فهمه المرن لعلاقة الظروف بالتشريع، أو بالعكس. ونذكر من أمثلة اجتهاداته إلغاءه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وهم الذين كان النبي يعطيهم من أموال الصدقة ليتألفهم على الإسلام، لضعف ايمانهم، أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم في قومهم، وذلك وفاقاً للآية القرآنية ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ﴾ (سورة التوبة، الآية 60). وقد استند عمر في الغاء ذلك إلى زوال العلة التي بني عليها النص، وهي نصرة الدعوة الإسلامية في بدء الإسلام، إذ أن هذه العلة كانت قد زالت بعد أن قويت شوكة الإسلام في أيامه[1].

---

(1) صبحي المحمصاني، «المسلمون: تأخر نهضتهم، ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية» في كتاب «الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة»، ص 177.

وظاهر من هذا التعليل لاجتهاد عمر في هذه المسألة أن الفكر العربي هنا أصبح يتجه إلى استخراج القواعد العامة من النصوص والتصرف بالأحكام التشريعية وفق العلل المتغيرة مع تغير الحاجات الطارئة والظروف الاجتماعية المستجدة.

وكذلك نلحظ أن الصحابة الذين انتشروا في الأمصار يتولون مهمات القضاء أو الإدارة أو القيادة، قد أخذوا بهذا النهج من الاجتهاد بالرأي طوال عهد الخلفاء الراشدين، حتى ظهر أن هناك تضارباً وتخالفاً في اجتهادات بعضهم بالنسبة لاجتهادات البعض الآخر، وحصلت من ذلك شكاوى لدى الخلفاء من هذا التضارب والتخالف في الاجتهادات التشريعية.

وبالاجمال: نرى أن تسجيل هذه الظاهرة «الاجتهادية» يضع أمامنا إشارة التحرك في الفكر العربي على هذا الشكل، لنراقب تطوره بعد عهد الخلفاء الراشدين وانتقاله من المناخ التشريعي المحض إلى مناخ التفكير في العقائد الايمانية نفسها، بعد أن كان الأمر في عهد النبي أن يقول هو كلمة الوحي «فلا يستطيع مؤمن أن يجد عنها محيصاً» وأن لا يظهر خلاف بين المسلمين الا «قضي الأمر فيه برده إلى رسول الله».

وفي هذا المجال نعود إلى تلك الخلافات التي برزت منذ اللحظات الأولى لموت النبي حول مسألة الخلافة، وما لجأ إليه المختلفون في هذه المسألة من استخدام كل فريق الاحتجاج لموقفه برأي «اجتهادي» في منصب الخلافة بحد ذاته، أو في تأويل النصوص والمواقف المنقولة عن النبي تأويلاً يتفق مع أهداف كل فريق. ومعلوم أن الخلاف في هذه المسألة كان في عهد الخلفاء الراشدين يتحرك كلما تصادمت المواقف والمصالح والأراء في تنظيم شؤون الفتح وإدارة البلدان المفتوحة وفي القضاء، وكلما قضى خليفة وقام مقامه خليفة جديد. ولكن لم يتطور هذا الخلاف إلى مذاهب فكرية بمعناها النظري الا في أواخر عهد الخلفاء الراشدين وبداية عهد الأمويين، وعلى التحديد: في خلافة علي بن أبي طالب ونشوب المعارك المسلحة بين حزبه وحزب الأمويين. فقد انكشفت هذه المعارك عن نشوء

مذهب الخوارج الذي أقام لنفسه قواعد نظرية استمدها لا من قواعد التشريع الإسلامي وحسب، بل ـ بالأغلب ـ من المفاهيم الايمانية ذاتها «مجتهداً» في استخراج مفاهيم منها وفق المواقف التي حددتها له معركة صفين بين عليّ ومعاوية، كما سنرى بعد.

وعلى كل حال: يمكننا القول هنا ـ أخيراً ـ أن عهد الخلفاء الراشدين بما وجد فيه من ظروف جديدة أهمها ظروف الفتح، قد خطا فيه الفكر خطوات ملحوظة نحو معالجة المسائل والمشكلات التي وضعتها أمامه تلك الظروف بنوع من النظر المتحرر ـ إلى حد ما ـ لا في الأمور التشريعية وحدها، بل كذلك في بعض الأمور المتصلة بالمفاهيم الايمانية بالذات.

وينبغي لنا أن نلحظ الآن أن هذه الخطوات في المجال التشريعي، أو في مجال النظر العقلي، كانت احدى العلامات الأولى على أن عملية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي، بين العرب وشعوب دولتهم الواسعة، قد بدأت بالفعل آنذاك...

هـ ـ أول ثورة اجتماعية في الإسلام

1 ـ بين حركتين

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث، عثمان بن عفان إنها: أول ثورة اجتماعية في الإسلام. نقول ذلك دون أن نكون قد نسينا حركة الارتداد التي استوجبت «حروب الردة». ولكننا نرى فرقاً بين «الثورتين» هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الأولى من نوعها في الاسلام. فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية أوضحناها في مكان آخر من هذا الفصل، كان لها طابع «الثورة المضادة» للاسلام. في حين أن الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام، بل هي تتسلح بمفاهيم الاسلام ذاتها، وتنطلق من حرص الثائرين أنفسهم

على تطبيق قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقاً عادلاً وسليماً وفق روح التشريع الإسلامي كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به. من هنا نرى أنها أول ثورة في الاسلام من نوعها بالفعل.

2 ـ ارستقراطية أموية

مات عمر بن الخطاب، عام 644 للميلاد، بعد أن ترك طابعه الخاص على أنظمة «الدولة» الإسلامية التي يرجع إليه فضل كبير في وضع أسسها العملية. ومن آثاره في هذا المجال ما أحدثه من تعديلات في نظام الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبتي الجزية والخراج، واعفاؤه من اعفي من الضريبة الأولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الإسلام من الأديان الأخرى. وفي عهده بديء بفرض ضرائب أخرى ورسوم على الصناعات الحرفية. ثم أن من آثاره المعروفة أيضاً ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قِبله وأخذهم بالشدة والحزم حين يبلغه عنهم شيء من أعمال الظلم للسكان، حتى كان يبادر إلى عزل بعضهم ومصادرة الأموال والممتلكات التي يكون هذا الوالي أو ذاك قد انتزعها من أصحابها ظلماً واستأثر بها.

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب «عمر العادل»(*). ولكن، ما إن جاء عثمان بن عفان إلى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الأمصار مظاهر جديدة تنبيء بأن سياسة عمر وسيرته تواجهان تغيراً وانحرافاً خطيرين. فقد بدأ الناس يحسون أن الأموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما، لا تذهب إلى «بيت المال»، وإنما تذهب إلى فئة الحكام الذين ولّاهم الخليفة الثالث عثمان على الأمصار، وهم في الأغلب من أسرته وعشيرته في بني أمية، فإذا بهذه الأموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من أهل «المدينة»، عاصمة الخلافة الراشدية، ثم يبدو تدريجاً

(*) اللقب الغالب لعمر هو «الفاروق».

أنه قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة.

هذا التغير الجديد يقتضينا أن نتحدث قليلاً عن عثمان نفسه: إنه ينحدر من منشأ أريستقراطي في قريش، أو من الفئة العليا التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الإسلام. فهو من بني أمية أحد الفروع العشرة لقريش وأظهرها غنىٍ وسطوة في مكة أيام الجاهلية، فهم المسيطرون والمنظمون لشؤون التجارة المكية، ولا سيما آل أبي سفيان من بني أمية. وأبو سفيان هذا هو الذي كان يقود حملة الاضطهاد والخصومة الضارية ضد محمد منذ اظهاره دعوة الاسلام. وعثمان نفسه الذي ينتمي إلى هذا الفرع الأموي في قريش كان في الجاهلية من كبار أغنياء الفرع الأموي. وبالإضافة إلى منشئه «الطبقي» هذا كان حين تولى أمر الخلافة بعد عمر شيخاً طاعناً في السن قد فقد السيطرة الكاملة على إرادته لو أنه شاء أن تكون له إرادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه إليه الولاة الأمويون الذين اختارهم لحكم الأمصار من أقرب أقربائه. على أن «الدولة» العربية ـ الاسلامية كانت حينذاك قد اتسعت رقعتها كثيراً، فكيف يمكن أن يحكمها في هذه الحال خليفة جلس في مكان عمر بن الخطاب وهو يحمل إلى مقام الخلافة كل هذه الخصائص المميزة له عن سلفه العظيم؟

ويبدو أن هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما ستترك من آثار سلبية على سياسة «الدولة». فلما ظهرت هذه الأثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف أحزاب المسلمين في «المدينة» قبل أن تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الأمصار. ومن الطبيعي أن يكون حزب علي بن أبي طالب من أشد الناقمين حينذاك، لأنهم يرون في مجيء عثمان إلى منصب الخلافة، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معاً، ظلماً جديداً لا لعلي نفسه وحسب، بل ظلماً جديداً كذلك للحق الإلّهي الذي يعتقدون أنه يختص علياً بالخلافة منذ عهدها الأول.

3 ـ ثورة البسطاء

لقد تمادى بنو أمية الحاكمون في الأمصار من قبل عثمان، بسياسة جمع الثروات لأنفسهم. ولكن لم يجمعوها من عادات الضرائب التي أقرتها التشريعات السابقة وحسب، بل زادوا في ذلك فأخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة أملاكهم وأراضيهم. حتى أنشأ هؤلاء الحكام طابعاً شبه اقطاعي للدولة، إذ أصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات، فطبعوا الدولة كلها، في أنظار سكان الأمصار، بطابعهم شبه الاقطاعي الجديد. فأخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالأخص، وفي صفوف الأحزاب السياسية في «المدينة»، ولا سيما الذين أزيحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم والذين خابت مطامحهم في تلك المراكز.

هكذا تجمعت في الأعماق وعلى السطح أسباب الانفجار الذي أحدث ما سمي في تاريخ الإسلام بـ «الفتنة الكبرى»، أو «فتنة عثمان». ولكن الذين سموه هكذا لم يكن يعنيهم أن يفكروا بالمغزى التاريخي والاجتماعي لهذه «الفتنة». ولذلك اختاروا لها الاسم البعيد عن حقيقتها. أما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في أنه انبثق من جماهير الناس البسطاء، من عرب وغير عرب، وكلهم من المسلمين الحريصين ـ كما قلنا ـ على أن يبقى الاسلام وأن يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من أجلها، هي روح التغيير الاجتماعي باتجاه تحسين أحوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين الفئات العليا التي بدأت تنمو على حساب شقائهم. لم يتهم أحد من مؤرخي الإسلام أولئك الوافدين عام 656 من مصر والعراق إلى مكة حجاجاً مؤمنين، بأنهم خارجون على الاسلام، أو أنهم كانوا يدبرون «ثورة مضادة» للدولة الإسلامية. بل يؤكد المؤرخون أن هؤلاء وفدوا إلى الحج يحملون مع ايمانهم بالإسلام استياءهم ممن يظلمونهم ويغتصبون أرزاقهم ويكدسون الثروات باسم الإسلام. لقد وفدوا يشكون إلى الخليفة، عثمان، سوء معاملة أقربائه الحاكمين بأمره، ثم يطلبون إليه أن يعتزل منصب

الخلافة، لا كراهية للخليفة نفسه، بل لأن اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها أهل الأمصار، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات أقربائه الذين يحكمون هذه الأمصار باسمه. ولكن عثمان رفض هذا الطلب، فلم يستطع ممثلو الأمصار كبح جماح نقمتهم ونقمة البسطاء الآخرين من مواطنيهم الذين أوفدوهم بطلبهم ذاك، فحاصروا داره، وقاوم الحصار أنصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار أن ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه، وانتظار الثائرين أن يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الأسباب الاجتماعية لهذه الثورة الاجتماعية الأولى في الاسلام. ولا بد هنا من القول بأن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان ـ كما أشرنا ـ كان عاملاً أساسياً في رفضه اعتزال منصبه، كما كان عاملاً أساسياً في سيرته التي أوجدت أسباب الثورة، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل إنه منح ابنته من «بيت المال» عند زواجها 600 ألف درهم كلها من أموال الجزية والخراج، أي من جهد الكادحين على الأكثر.

4 ـ ظهور الخوارج

... وبالرغم من أن جماعة من الأحزاب المناوئة لعلي بن أبي طالب، وفيهم عائشة بنت أبي بكر، وطلحة والزبير، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان، لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى وبالرغم من أن علياً بن أبي طالب قد بعث بولديه: الحسن والحسين إلى دار عثمان للدفاع عنه، لأنه كان ـ أي عليّ ـ يدرك ما سينشأ عن مقتله من محنة للإسلام باستغلال ذوي المصالح والمطامع مثل هذا الحادث لإثارة الفتن ـ بالرغم من ذلك كله، نجد أولئك الجماعة أنفسهم الذين شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله إلى مطالبين بدمه، داعين إلى الأخذ بثأره، متهمين علياً بن أبي طالب نفسه بالتحريض على قتله. وذلك خشية أن تتعرض زعاماتهم ومصالحهم إلى خطر أشد من الخطر الذي كانت تتعرض له في حكم عثمان وبني أمية.

وهنا استغل هؤلاء مكانة عائشة في نفوس المسلمين بوصف كونها زوج النبي وبنت الخليفة الأول أبي بكر، واستغلوا ما كان عند عائشة من أحقاد قديمة تضمرها نحو عليّ، فأثاروها ضده بحجة أنه قاتل الخليفة لكي تهيج نفوس المسلمين الذين وجدوا في قتل الخليفة حادثاً خطيراً وفاجعاً. وقد كان عند عائشة من الأسباب الذاتية ما جعلها تستجيب لكل هذه المؤثرات على الفور. فحملت قميص عثمان المخضَّب بدمه حين مصرعه تستثير به مشاعر الناس، حتى استطاعت بمعونة خصوم عليّ جميعاً شن تلك الحرب المعروفة بـ «حرب الجمل» في البصرة ضد علي بن أبي طالب راكبة على جمل في مقدمة المحاربين ناشرة قميص عثمان.

كانت «حرب الجمل» هذه هي «الفتيل» الذي فجَّر من جديد كل دوافع الصراع السياسي والاجتماعي الذي بدأ عند ممات محمد. وبالرغم من انتصار جماعة علي في هذه الحرب ـ حرب الجمل ـ بقي «الفتيل» يثير الانفجارات المتوالية، ولكن على صعيد آخر: صعيد الخلاف هذه المرة على من يكون الخليفة بعد عثمان؟

كان علي بن أبي طالب هو المرشح الوحيد، موضوعياً، لهذا المنصب حينذاك، لأنه كان منذ بداية عهد الخلفاء الراشدين يذكر في عِداد المرشحين ثم كان «يُنتخَب» غيره. وعند مقتل عثمان لم يبق من أولئك المرشحين سواه، فكان المفترض أن يكون هو صاحب المنصب الآن تلقائياً في نظر جمهور المسلمين دون منازع. ولكن «فتيل» حرب الجمل من جهة، ووجود أمير قوي من بني أمية على الشام يحمل زعامة الأمويين وارستوقراطيتهم ومطامحهم من جهة ثانية، قدأحدثا تغييراً في الموقف لم يكن يتصوّر أحد، أول الأمر، أنه سيكون.

كان معاوية بن أبي سفيان هو أمير الشام عند حدوث «الانفجار». وكانت إمارته هناك قد امتدت منذ عهد عمر بن الخطاب. وفي هذا الزمن الطويل الذي أقامه حاكماً على الشام وثق علاقات حسنة مع الفئات النافذة والغنية في سورية، وذلك بمراعاته التامة لمصالحها الطبقية. إذ أبقى أجهزة

المحاكم والشرطة في أيدي كبار الملاكين العقاريين المحليين وأغنياء المدن وكبار التجار من السكان الأصليين، وأبقى الحواجز الجمركية على حدود سورية بالرغم من كون هذه البلاد صارت جزءاً من الامبراطورية العربية، وفرض مع ذلك ضرائب جمركية عالية على البضائع المنافسة للمنتجات السورية المتطورة، ثم إنه ـ أي معاوية ـ أعفى من الضرائب كافة رجال الدين على اختلاف أديانهم. بهذه السياسة ساعد معاوية هذه الفئات السائدة على امتلاك حريتها الكاملة في استثمار غالبية سكان سورية، فضمن بذلك تأييدها الكامل له، وضمن مع ذلك عطف رجال الدين جميعاً على حكمه. يضاف إلى ذلك أنه طوال عهد عثمان كان الحاكم المطلق على سورية. وإنه استخدم مركزه شبه المستقل، أو المستقل فعلاً، بتحضير قاعدة أخرى لضمانة بقائه في هذا المركز الخطير الشأن، هي القاعدة العسكرية. فقد أنشأ هناك جيشاً قوياً كان واضحاً أنه جيش معاوية بالذات، وليس وحدة من وحدات جيش الدولة بصفته الشاملة.

لسنا ندري: أكان معاوية، حين اعتمد هذه السياسة بمختلف تفاصيلها، يريد أن يستخدمها لضمانة استمراره أميراً على الشام تابعاً للخليفة ـ أياً كان الخليفة ـ أم كان يفكر بالفعل، منذ بداية إمارته هناك، بالتحضير لإعلان نفسه خليفة للمسلمين في الوقت المناسب؟

ليس المهم أن نعرف ماذا كان يفكر أو ينوي معاوية من قبل. وإنما المهم الآن أن نعرف أن هذه الخطوط العريضة لسياسته التي كان يطبقها في سورية قبل «الانفجار» الأخير، قد جاءت، في «الوقت المناسب»، دعامة مادية ملموسة لإعلانه الدعوة لنفسه خليفة للمسلمين. منازعاً بذلك المرشح الأول، في نظر جمهور المسلمين، لهذا المنصب، أعني علياً بن أبي طالب. وجاء هذا الذي سميناه «الوقت المناسب» دعامة أخرى لمعاوية. ونقصد به «الفتيل» الذي بدأت «حرب الجمل» باشعاله ضد عليّ.

لقد بايع فريق من جمهور المسلمين علياً بالخلافة، في المدينة والبصرة والكوفة. وبالرغم من أنه ـ أي عليّ ـ عزل معاوية عن الامارة على سورية، وخلعه من منصبه ذاك، دون أن يراعي تلك الظروف كلها التي كان

معاوية قد حصَّن بها نفسه تحصيناً بارعاً ـ نقول: بالرغم من ذلك وجد معاوية في هذه المبادرة من علي ما يدعوه إلى أن يتجاوز منصب الإمارة على سورية ما دامت الظروف «المناسبة» قد تهيأت كلها لتحقيق طموحه إلى مركز الخلافة نفسه. وطموحه هذا لم يكن طموحاً شخصياً وحسب، بل كان ذلك تعبيراً كذلك عن طموح هذه «الطبقة» الأريستوقراطية الأموية العريقة، التي لم ينشئها عهد عثمان إنشاء جديداً، وإنما تطورت في عهده من اريستوقراطية قبلية في الجاهلية، إلى اريستوقراطية «طبقة» أصبحت في هذا العهد ـ أي عهد عثمان ـ ذات وجه شبه اقطاعي، وأصبحت في الشام سنداً وجهازاً «رسمياً» للطبقات المحلية السائدة المستثمرة.

فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما كان لعلي بن أبي طالب نفسه من خصائص ترجع، من جهة، إلى منشئه الهاشمي المناوىء للأموية الجاهلية والإسلامية معاً، وترجع من جهة ثانية إلى كونه معروفاً في الأوساط الإسلامية كافة بأخلاقيته الطوبائية المتمسكة بمفاهيم الحق والعدل والخير على نحو مطلق تمسكاً يأبى عليه المهادنة مع من يعتقد فيهم الانحراف عن هذه المفاهيم ـ إذا أضفنا إلى كل ما تقدم خصائص علي هذه، استطعنا أن نفهم موقف معاوية في مختلف جوانبه. وموقف «الطبقة» أو «الطبقات»، والفئات التي تسند معاوية في منازعته لعليّ أمر الخلافة.

في مناخ هذه الظروف كلها، اشتعلت حرب «صِفين»[1] بين جيش العراق (جيش علي)، وجيش الشام (جيش معاوية). وكان «الفتيل» الذي أشعلته أولاً «حرب الجمل» لا يزال يمتد حتى فجر حرب صفين سنة 657 أي بعد عام من مقتل عثمان، أو من الثورة الاجتماعية ضد حكم عثمان.

ومن حرب صفين هذه انبثق الخوارج، فنشأ بهم مذهب إسلامي جديد، أي حزب سياسي جديد. ولكن بين غلافي المذهبية الدينية والحزبية السياسية كانت تكمن «ايديولوجية» اجتماعية ذات مضمون ديموقراطي

(1) تقع صفين على الحدود السورية ـ العراقية عند الضفة اليمنى من الفرات قرب الرقة.

يعارض المضمون الاريستوقراطي أو «الطبقي» ـ إذا صح التعبير ـ الذي كان يقوم عليه منصب الخلافة قبل ظهور الخوارج.

لن نطيل الوقوف عند التفاصيل التاريخية التي حدثت في صفين وخرج منها هذا المذهب أو هذا الحزب الذي صار اسمه «الخوارج» بسبب خروج مؤسسيه، أي تمردهم، على طاعة من كانوا يحاربون في تلك المعركة تحت لوائه، نعني به علياً بن أبي طالب، حين قبل عرض قيادة جيش معاوية بالرجوع إلى القرآن ليكون ـ أي القرآن ـ حكماً بين الخصمين المتحاربين، وما انتهى إليه هذا التحكيم من ظهور الخدعة التي دبرها عمرو بن العاص لخذلان عليّ. فإن هؤلاء «الخوارج» ـ بالرغم من كونهم هم الذين الحوا على صاحبهم ابن أبي طالب بقبول عرض التحكيم ـ غضبوا عليه حين انتهى التحكيم بخذلاته. فأعلنوا خروجهم عليه وعلى معاوية معاً، وحكموا بكفرهما معاً، ثم وضعوا لأنفسهم مبادىء اتخذوا ـ بعد ـ منها منهجاً سياسياً وفكرياً وعسكرياً شرعوا ينفذونه تحت راية مذهبية إسلامية، في معارك دموية ضارية متصلة. ولقد انتهى أمرهم كجماعة بشرية أخذت خصومها بالعنف، دون أن ينتهي أمرهم كمبادىء تقوم على «ايديولوجية» تعكس جانباً من الواقع الاجتماعي لا في عصرهم وحسب، بل في عصور لاحقة كذلك. وسنضع تلك المبادىء وهذه «الايديولوجية» موضع البحث في المبادئ واردة في هذا المجلد.

5 ـ الأشكال الفكرية للصراع الحزبي

لم يطل عهد الخلفاء الراشدين بعد أن انتقل الصراع السياسي والحزبي إلى صعيده الجديد الذي أصبح يؤلف معسكرين، أو جبهتين منفصلتين في الظاهر، ولكنهما متصلتان في الواقع، وهما: جبهة الصراع بين علي ومعاوية، وجبهة الصراع بين علي والخوارج.

كان شخص «علي» يمثل قضيتين تبدوان على كثير من التناقض: قضية المفهوم الإلّهي للخلافة والوجه الطوبائي لمفاهيم الحق والعدل والخير

أولاً[1]، وأما ثانياً فقضية العصبية الهاشمية بمعناها السياسي المناوىء للعصبية الأموية. وهذه القضية الثانية كانت ترتبط بشخصه في حلبات هذا الصراع دون أن تكون داخلة في مفهومه هو بالذات، ولكنها قضية موضوعية بالنسبة إليه وليست ذاتية، فان كثيراً ممن كانوا في حزبه كانوا يضعون هذه القضية في حسابهم قبل كل شيء آخر.

بما أن «علياً» كان يمثل هاتين القضيتين المتناقضتين ـ شاء هو ذلك أم لم يشأ ـ فقد كان إذن محور ذاك الصراع على كلتا الجبهتين السابقتين: جبهة الخوارج، وجبهة معاوية. وكان معاوية في صراعه هذا مع «علي» يمثل بدوره أيضاً قضيتين ولكنهما غير متناقضتين وغير منفصلة احداهما عن الأخرى، بل كل واحدة منهما مكملة للثانية. وهما: قضية مطمحه الشخصي إلى منصب الخلافة أولاً، وقضية العصبية الأموية إلى جانب المطامح الطبقية ثانياً.

غير أن عهد هذا الصراع حول شخص «علي» بالذات قد انتهى بانتهاء حياته في الشهر الأول من عام 661 للميلاد، قتيلاً في مسجد الكوفة بيد أحد الخوارج (عبدالرحمن بن ملجم). وبذلك انتهى عهد الخلفاء الراشدين. ولكن مسألة حق «عليّ» بالخلافة، بمفهومها الإلّهي، بقيت مسألة مبدئية يدور عليها صراع فكري تاريخي لم ينته حتى الآن، كما دار عليها صراع سياسي تاريخي أيضاً كان له دور كبير الشأن في تاريخ المعارضة السياسية طوال عهود الخلافتين: الأموية، والعباسية، وقامت على أساسه دولات، وانهارت به دولات.

ويعنينا من المسألة الآن جانبها الفكري. وهنا ينبغي أن نتذكر أن عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاثة تكتلات رئيسة: شيعة «عليّ»، وحزب الأمويين، والخوارج.

وهناك كتل أخرى ثانوية ظهرت سريعاً وانطفأت سريعاً، دون أن تترك

---

(1) هذه القضية الأولى التي يمثلها علي بن أبي طالب، هي من حيث بعدها الاجتماعي الخفي تعبير عن طموح بسطاء الناس في ذلك العصر التاريخي.

أثراً يذكر في المجال الفكري ولا السياسي. ثم ينبغي أن نتذكر أيضاً أن الجانب الفكري لكل حزب من هذه الأحزاب الثلاثة الرئيسة لم يكن ينفصل عن جانبه الاجتماعي السياسي. ولكن، علينا مع ذلك أن لا ننسى مسألة جديرة بالعناية في موضوعنا، هي أنه بالرغم من كون الفكر يمثل شكلاً ممتازاً من أشكال الوعي الاجتماعي والسياسي، يملك في الوقت نفسه نوعاً من الاستقلالية النسبية، بمعنى أن الفكر وإن كانت له دائماً جذوره الاجتماعية أو السياسية، يمكن أن يتخذ لنفسه مجرى مستقلاً نسبياً إلى حد أن تختفي في أعماقه تلك الجذور، لانشغال الفكر بقضايا شمولية وصياغة المفاهيم التجريدية لهذه القضايا. نقول ذلك مع تأكيدنا القول بأن قضايا الفكر هذه مهما تراءى لنا أنها تتخطى القضايا الراهنة المباشرة لحياة المجتمع بصورة مستقلة عنها، تبقى مرتبطة بأصولها الواقعية في حياة عصرها ومجتمعها، مرتبطة بالظروف الزمانية والمكانية التي هي بالذات المصدر الحقيقي لقضايا الفكر في مجراه المستقل هذا.

في ضوء ذلك نقول إن الأشكال الفكرية للصراع الحزبي الذي انتهى عنده عهد الخلفاء الراشدين، لم تكن، في الوقت الذي انتهى فيه هذا العهد، قد بلغت مرحلة هذه الاستقلالية النسبية التي نتحدث عنها. نقصد أن الصراع الحزبي هذا لم تكن أشكاله الفكرية قد ارتفعت إلى مستوى النظريات القائمة على أسس من النظر العقلي وصياغة المفاهيم. نلحظ مثلاً أن معظم الجدل بين الأحزاب الثلاثة المتصارعة في حياة علي بن أبي طالب على الصعيد الفكري، كان يقوم على النصوص وتفسيرها، كالجدل في مسألة الخلافة، وفي مسألة مفهوم الايمان كما تحدده الشريعة ونظرية الجهاد الخ..

لكن، يجب القول أن هذا النوع من الجدل في المسائل الدائر عليها الصراع الحزبي، قد أوجد الأساس لتطور التفكير فيها بعد ذلك من تفكير مرتبط بالنصوص إلى تفكير يتعمق القضايا بذاتها ثم يرجع إلى النصوص كسند للنظر العقلي وشاهد على صحة هذا النظر. وعلى هذا النحو من التطور انطلق الجدل من البحث في تلك المسائل على أساس أنها «شريعة»

إلى البحث فيها على أساس أنها «دين»، أي من البحث في الأمور الشرعية إلى البحث في شؤون العقائد بذاتها. ومن هذا الانطلاق نشأت المذاهب الفكرية التي سنتحدث عنها في القسم الثاني.

وخلاصة القول في هذا الفصل أن عهد الخلفاء الراشدين انتهى قبل أن يحدث هذا التطور في الأشكال الفكرية للمسائل التي دار عليها الصراع الاجتماعي والسياسي طوال هذا العهد.

حصيلة الفصل الثالث

ـ 1 ـ

يعرض الفصل، في البدء، حادث موت النبي عام 632م، بعد اثنين وعشرين عاماً من بدء الدعوة الإسلامية. هذا الحادث أوقع في نفوس المسلمين وضعين مختلفين من البلبلة والاضطراب، تناولا ابعاداً اجتماعية وسياسية ودينية من معنى الإسلام:

فريق من المسلمين لم يصدق أن النبي قد مات، لأنه كان يفهم نبوة النبي خارج حالاته البشرية. لذا قام في وهمه أنه لا يمكن أن يموت. لكن أبا بكر وضع الحد الحاسم للبلبلة الناشئة عن هذا الوهم، إذ رد الصورة البشرية للنبي إلى عقول القوم، مستعيناً بالآيات القرآنية التي تنص على بشرية محمد.

وفريق آخر من المسلمين فوجىء بغياب النبي عن موقعه القيادي من مجتمع الدعوة الاسلامية غياباً أبدياً، دون أن يعرف مصير هذا الموقع بعد موت النبي.

ـ 2 ـ

يتابع الفصل، بعد ذلك، رؤية حالات الصراع وأشكاله حول هذا الموقع القيادي. فقد ظهر فور اعلان موت النبي أن ما كان مكبوتاً من الصراعات القديمة بين مكة والمدينة، ثم بين المهاجرين والأنصار، ثم بين المهاجرين أنفسهم من هاشميين وغير هاشميين، ثم بين الاوس والخزرج من الأنصار، قد انفجر فجأة والنبي لا يزال جثمانه في منزل زوجه عائشة لم يدفن بعد.

دوافع السلطة هي التي تنبهت حينذاك لدى كل هؤلاء الفرقاء، وانكشفت هذه الدوافع علانية في اجتماعهم الذي عقدوه فوراً في سقيفة بني ساعدة. لتقرير أمر الخلافة. وإذا كان أحد زعماء الأنصار أبو عبيدة بن الجراح قد حسم الموقف بمبايعة أبي بكر أول خليفة للنبي، فإن الأمر لم ينحسم تاريخياً ولا دينياً. إذ نشأت منذ ذلك الحين أولى بذور الحزبية السياسية المذهبية الاسلامية التي بقيت تنمو مع الأيام والأحداث حتى أثمرت أولى ثمراتها قبل أن ينتهي عهد الخلفاء الراشدين.

قلنا: «الحزبية السياسية المذهبية»، لأن الصراع السياسي على الخلافة سرعان ما أضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة: ففريق جعله منصباً إلّهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على لسان النبي، وهؤلاء هم أنصار علي بن أبي طالب. وفريق جعله منصباً يختار المسلمون صاحبه الذي يرونه أهلاً له. وهذا الفريق أراده أن يطبق في اختيار الخليفة ما سمي بمبدأ «الشورى»، أي الانتخاب بالمشاورة بين المسلمين، ولكن الذي حدث في «انتخاب» الخلفاء الراشدين الأربعة أنه لم يكن فيه من مبدأ «الشورى» هذا سوى صورة شكلية ضيقة انحصرت حيناً بإرادة شخص، كما فعل أبو بكر حين اختار عمر بن الخطاب خليفة بعده، وانحصرت حيناً آخر في أشخاص معدودين لا يتجاوز أكثرهم الأربعة كما حدث عند تنصيب الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وبذلك ظهر لنا أن مبدأ «الشورى» لم يتخذ وضعاً تشريعياً ولا تطبيقياً في الإسلام حتى في أكثر عهود الخلافة الإسلامية «ديموقراطية»، وهو عهد الخلفاء الراشدين.

ـ 3 ـ

وقد عرضنا، في هذا الفصل، بين ردود الفعل التي حدثت بعد موت النبي، أن كثيراً من سكان المناطق البعيدة عن مكة والمدينة، كمنطقة اليمامة واليمن وحضرموت وعمان وغيرها، أعلنوا ارتدادهم عن الاسلام، فوجه الخليفة الجديد، أبو بكر، حملة عسكرية لقتال المرتدين في حروب سميت في التاريخ الاسلامي «بحروب الردة». وعرضنا من أسباب هذا الارتداد

المفاجىء كون بعض القبائل لم تخضع لسلطة الاسلام بتأثير رؤسائها الذين لم يجدوا من مصلحتهم الاستجابة لما يدعو إليه الاسلام من تحطيم إطار الوحدة القبلية. وبعض القبائل كانت تظهر الخضوع مداورة للمركز القوي الذي بلغه الإسلام بعد فتح مكة. أما المناطق الزراعية المستقرة فقد كان لديها من الأوضاع الانتاجية مادفعها للمحافظة على تقاليدها وأوضاعها تلك دون الاضطرار إلى تغيير أوضاعها، مضافاً إلى وجود ادعياء «النبوة» في هذه المناطق من أبنائها، وكان هؤلاء الأدعياء يعارضون طبعاً الخضوع لدعوة محمد وتعاليمه، ومنهم «مسيلمة» في بني حنيفة في اليمامة، والمرأة «سجاح» في بني تغلب، فلما مات محمد وجد كل هؤلاء الفرصة المناسبة للانتفاض على سلطة الاسلام، ولكن الحملة التي سيرها الخلفاء نجحت في اخضاع المرتدين واستتباب الأمر لسلطة الخلافة.

- 4 -

وتحدث هذا الفصل عن الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية، وقد رأينا حركة الفتح العربي تبدأ بعد سنة فقط من موت النبي، ورأينا وجهتها الأولى نحو سورية وفلسطين حيث كانت الدولة البيزنطية مسيطرة. وقد استمرت حركة الفتح هذه أكثر من سبعين عاماً حتى شملت دولة العرب مساحات شاسعة من ثلاث قارات.

لقد بدا لنا، في الوقائع التاريخية، أن دوافع هذه الحركة كانت اجتماعية أكثر منها دينية. ومن هنا عارضنا فكرة بعض المستشرقين القائلة بأن التعصب الديني هو الذي كان وراء حركة الفتح العربي.

وقد استنتجنا من ظروف حروب الفتح ومن الانتصارات التي أحرزتها الجيوش العربية، أن للظروف الموضوعية في البلدان المفتوحة وللظروف الذاتية لدى الفاتحين تأثيراً فعالاً في تحقيق هذه الانتصارات. وكان استنتاجنا أن من الظروف الموضوعية ضعف دولتي بيزنطة وفارس حينذاك بعد الحروب الطويلة بينهما، واثقال السكان في سورية وفلسطين ومصر والعراق بالضرائب الباهظة والاضطهاد الديني من جانب الكنيسة البيزنطية في

سورية، وأن من الظروف العربية الذاتية كون العرب الفاتحين لم يحكموا أول الأمر شعوب البلدان المفتوحة بأسلوب الحكم الاقطاعي الذي كان يتبعه الحاكمون السابقون لعدم ممارسة العرب هذا النوع من أسلوب الحكم قبل الفتح، وكونهم ـ أي الفاتحين العرب ـ اتبعوا سياسة التسامح الديني، ولم ينهبوا المدن المفتوحة وإنما صادروا ممتلكات الأغنياء والنبلاء. ولم يأخذوا الأرض من أهلها الا في عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان. وقد وجدنا في سياسة الفاتحين العرب مجالاً لبعض الاستنتاجات الأخرى، منها: أن التسامح الديني الذي اتبعوه كانت له قاعدة مادية، هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام كيلا تقل موارد ضريبة «الجزية» التي فرضت على غير المسلمين. ومن هذه الاستنتاجات حسن المعاملة لرجال الدين المسيحيين المحليين، جرّاء موقفهم المعارض لرجال الكنيسة البيزنطية، لأنه كان يتضمن موقفاً سياسياً معارضاً لسلطة الدولة الأجنبية المحتلة (بيزنطة). كما استنتجنا من سياسة الفاتحين العرب انهم لم يغيروا نظام تقسيم العمل بين السكان الأصليين.

ـ 5 ـ

وقد لحظنا أن عملية التفاعل الثقافي والاجتماعي بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة، لم تظهر آثارها في عهد الخلفاء الراشدين، كما ظهرت بعد ذلك. وكان استنتاجنا أن سبب تأخر عملية التفاعل هذه يرجع **أولاً** إلى انفصال حياة الفاتحين في عهدهم الأول عن حياة السكان الأصليين وانشغالهم بمسائل الحماية العسكرية وتنظيم جيوشهم وعدم مشاركتهم في عملية الانتاج المادي. وبذلك عارضنا قول بعض الباحثين المعاصرين أن العرب رفضوا ثقافات تلك الشعوب. فالمسألة لم تكن مسألة رفض، بل مسألة هذه الظروف التي عاش فيها الفاتحون، بحيث تأخرت عملية التفاعل بعض الوقت، ثم جرت العملية بانطلاق عظيم بعد ذلك.

ـ 6 ـ

ولحظنا كذلك أن ظروف الفتح قد خلقت مجالاً لانتعاش حركة فكرية في باب التشريع الاسلامي. هي حركة «الاجتهاد بالرأي» التي كان لها أثرها الايجابي في تطوير هذا التشريع، وأن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد مارس هذا النوع من الاجتهاد الشخصي بجرأة وببعد نظر. واستنتجنا هنا أن ظاهرة الاجتهاد هذه تشير إلى تحرك الفكر العربي في هذا الاتجاه لينتقل بعد عهد الخلفاء الراشدين إلى مناخ فكري آخر أقرب إلى النظر العقلي. وهو مناخ التفكير في العقائد الايمانية ذاتها، كما سنرى.

ـ 7 ـ

وإذا كنا قد وضعنا بعض الاستنتاجات المتعلقة بظروف الفتح العربي وسياسة العرب في البلدان المفتوحة، كما تقدم، فإن هذه الاستنتاجات تنحصر في الظروف الأولى لعهد الفتح. أما بعد ذلك فقد رأينا تغيرات أساسية تحدث في العلاقة بين العرب والسكان الأصليين. ولكن الذي يلفت النظر في عهد الخلفاء الراشدين من هذه التغيرات ما ظهر في عهد الخليفة الثالث عثمان من نشوء «طبقة» اريستوقراطية شبه اقطاعية من الحكام الأمويين الذين عينهم هذا الخليفة من أقربائه. وقد رأينا أن هؤلاء الحكام باتباعهم سياسة الأثراء الشخصي وامتلاك الأراضي وارهاق السكان بالضرائب أوجدوا الأسباب التي أحدثت انتفاضة اجتماعية في الأمصار المفتوحة أدت إلى مقتل الخليفة نفسه، كما أدت إلى صراع حزبي جديد بلغ حد العنف المسلح بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية حاكم سورية ممثلاً حزب الأمويين، ونشوء حزب جديد خرج من صفوف «علي» في حرب صفين هو حزب الخوارج، وسيكون لهذا الصراع الحزبي بشكله الجديد وبعناصره الجديدة آثار بارزة ومهمة في نشوء حركة فكرية «وايديولوجية» سنرى أنها كانت من العوامل الكبرى في توجيه الفكر العربي نحو مجالات عقلية جديدة ولدت في احضانها بذور التفكير الفلسفي العربي ـ الاسلامي.

مراجعة عامة

بعد الفراغ من القسم الأول ينبغي أن نعرض هنا مراجعة عامة للمواد الأساسية التي تضمنها هذا القسم، كي نستطيع المحافظة على تماسك البحث وتسلسله تحقيقاً للغرض الذي قصدناه. وغرضنا هو رؤية «العملية التاريخية» لتطور الفكر العربي في المجرى نفسه الذي تطور فيه المجتمع العربي الصاعد من العهد الجاهلي فعهد ظهور الاسلام حتى العصور العباسية، عصور ازدهار الفلسفة العربية جنباً إلى جنب مع ازدهار العلوم التجريبية والعلوم العقلية وتطور العلاقات الاجتماعية.

نشير إلى «العملية التاريخية» هنا اعتقاداً منا بأن ظهور الفلسفة العربية، حين ظهرت، كان نتيجة ناضجة لنمو البذور الفكرية التي ترتبط معها بالجذور النابتة في البيئات العربية والاسلامية وفي حضانة العناصر التاريخية، الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية، التي تكونت معاً في ذلك المجرى المتسلسل الذي أشرنا إليه. لذلك رأينا أن يكون بحثنا عن الجوانب المعينة المطموسة لهذه الفلسفة متناسقاً ومنسجماً مع منطق هذا الواقع الذي نعتقد تاريخيته بثقة. غير أننا لا نقصد، طبقاً، أن نلغي من حسابنا الروافد الخارجية التي جاءت إلى هذا المجرى فجعلت منه نهراً كبيراً إلى مدى طويل من الزمن. بل نقصد بدقة أن نتابع هذا النهر من ينابيعه الأولى، مهما كانت في البدء ضئيلة وشحيحة، إلى أن توافدت إليه تلك الروافد، من هنا وهناك، حاملة إليه ثقافات شعوب عدة وعناصر غنية من حضاراتها المتنوعة. بل، نحن حين نقول بانتماء الفلسفة العربية ـ الاسلامية إلى بيئات الحياة العربية نفسها، فان هذا القول بالذات يتضمن الاعتراف بتلك الروافد، لأن البيئات هذه قد تمازجت فيها حياة العرب بحياة الشعوب الأخرى التي ارتبطوا معها خلال «العملية التاريخية» ذاتها التي أشرنا إليها.

لقد استطردنا إلى هذا الكلام هنا عمداً، لكي نبقى دائماً، في كل مرحلة من مراحل هذا البحث، محافظين على التماسك بين أجزائه من البداية حتى النهاية.

جرياً مع منطق الواقع الذي أخذنا به إذن، كان علينا أن نبدأ بحثنا بالعصر الجاهلي المتصل بعصر الاسلام، ليتسنى لنا رؤية الفكر العربي في ينابيعه الأولى، أو في بذوره المبكرة، أي من حيث نستطيع أن نرى بداية الطرف المتطور من «العملية التاريخية» في مسيرتها الطويلة التي انتهت إلى الفلسفة، تاركين الطرف غير المنظور الذي يمعن في القدم إلى ما قبل الميلاد بمئات السنين. (نعني الزمن الذي ظهرت فيه الدول العربية القديمة الزائلة).

من هذه النقطة تبدأ الآن هذه المراجعة العامة للقسم الأول:

أ ـ في العصر الجاهلي

كان يعنينا من دراسة العصر الجاهلي أن نلحظ الحياة العربية في تلك المرحلة كيف تتحرك وبأي اتجاه كانت تتحرك. وما دور الفكر في عملية التحرك هذه؟

وبقدر ما استطعنا أن نرى، أمكن الوصول ـ في الفصل الأول ـ إلى استنتاج الأمور التالية:

أولاً ـ إن صلات التعامل القديم المستمر بين سكان شبه الجزيرة العربية والشعوب التي تصلها أو تصدر عنها المواد التجارية المنقولة عبر بلاد العرب على طريقين رئيسين كان لهما صفة عالمية، قد تحولت ـ أي هذه الصلات ـ مع تمادي الزمن إلى صلات لا تقتصر على التعامل المادي، بل أضافت إليه صلات التفاعل الحضاري. ذلك بأن العرب لم يبقوا طويلاً مجرد ناقلين للبضائع، بل أصبحوا في المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام مالكين للبضائع ولوسائل نقلها معاً. ومن هنا نشأت منهم فئات من التجار، ونشأت مدن كثيرة، وازدهرت مدن كانت موجودة ولكن كانت على شكل قرى كبيرة، ولذلك سميت مكة، بعد ازدهارها كمركز تجاري «أم القرى».

وقد يسر لهم هذا النوع من التطور أن يصبحوا أيضاً مالكين للأرض الزراعية، وان يشيع عندهم، في مختلف مناطق الجزيرة، تداول النقد الذهبي البيزنطي والنقد الفضي الفارسي. ثم أن تبرز في المجتمع الجاهلي فئات متميزة عن الفئات الأخرى بقدرتها على حيازة الأموال النقدية والبضاعية والمقتنيات الثمينة، وعلى استثمار الآخرين غير القادرين على ذلك باستخدامهم في القوافل التجارية وفي زراعة الأرض وفي خدمة المنازل وفي الحرف الصغيرة وبتسليفهم المال لقاء فوائد باهظة إلى حد الارهاق (الربا).

هذا التمايز الجديد أحدث تخلخلاً واضحاً في النظام الذي كان السائد في الجزيرة، أي النظام القبلي البدائي، وذلك بحدوث الانقسام في العمل، وبروز علامات الانقسام الطبقي، وإن اختلف من حيث الشكل في البادية عنه في المدن ولا سيما مدينة مكة التي كانت المركز الأكثر تطوراً لهذا الوضع الطبقي الجديد.

ثانياً ـ كان لا بد لهذا الوضع الجديد أن يوجد لنفسه شكلاً سياسياً يطابقه، فظهر هذا الشكل فعلاً في مكة حيث بلغ التناقض الاجتماعي درجة أكثر حدة مما كان في المناطق الأخرى، وكان تجمع زعامة قريش في «دار الندوة» للتشاور في تنظيم شؤونهم المدنية والاقتصادية والدينية، هو الشكل السياسي الذي اعتبرناه الشكل الجنيني للدولة، لأن هذه «المؤسسة» (دار الندوة) كانت ذات سلطات تشريعية وتنفيذية معاً يملكها الزعماء الأغنياء وحدهم ويفرضونها على سائر الفئات المستضعفة من الفقراء.

ثالثاً ـ كانت الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي هذا بالذات تنعكس عليها في وقت واحد الحالة الفكرية والحالة الاجتماعية كلتاهما، فهي ـ أي الظاهرات الدينية ـ كانت تعبر عن التصورات الذهنية المتطلعة إلى نوع جديد من العلاقات بين الانسان والإنسان من جهة وبين الإنسان والكون والطبيعة من جهة ثانية. وقد رأينا الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية يبدو في شكلين اثنين: **أولهما**، تركيز أغنياء مكة للزعامة الدينية في أيديهم وفي مدينتهم حيث تقوم الكعبة التي تجتمع فيها أصنام معظم القبائل

ويحجون إليها في مواسم معينة من كل سنة، وتتخذ هذه المواسم الدينية صفة الأسواق التجارية في الوقت نفسه. وبذلك أصبحت الزعامة الدينية لأغنياء مكة دعامة مادية لمصالحهم الاقتصادية وموردا هاماً للاستثمار والثراء وتعزيزاً لسلطاتهم «الطبقية» والشكل الثاني، ما كان يبدو من دعوات محلية هنا وهناك لترك عبادة الأصنام، ولعبادة إله واحد له الصفة الشمولية غير المنظورة. وكان أغنياء مكة يقفون من هذه الدعوات موقف المعارضة، لأنها تعارض زعامتهم ومصالحهم المادية على المدى القريب فقط. وكان الصراع بين اليهودية والمسيحية أحد الوجوه الممثلة لهذا الشكل من الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية. ونعني به ذلك الصراع الذي ظهر في اليمن بالأخص في أواخر القرن السادس، وكان واضحاً أنه ليس صراعاً دينياً بقدر كونه صراعاً بين حكام البلاد المحليين وبين الأحباش الطامحين إلى السيطرة على اليمن باسم المسيحية ومن ورائهم الدولة البيزنطية.

ومع ذلك كان أيضاً للظاهرات الدينية هذه جانبها الفكري شبه المستقل في الظاهر عن الجانب الاجتماعي. فإن الدعوات الدينية المتعددة، والخواطر التأملية ذات الطابع الروحي والديني التي كانت تبدو في كلمات «الحكماء» (وهم فئة معروفة في الجاهلية)، وفي خطب الكهان، وفي تصورات بعض الشعراء، وفي كثير من الأمثال الشعبية السائرة، وفي بعض الأساطير ـ ان كل ذلك، كان يعبر عن نزعات فكرية جديدة، يرافقها نوع من الجدل العقلي بأبسط حدوده. ونحن نجد صورة لهذا النوع من الجدل في القرآن حين يحكي عن أصناف الاعتراضات التي كان يوجهها خصوم محمد من الجاهليين إلى معتقداته الايمانية التي كان يبشر بها فيهم أوائل اعلانه الدعوة الاسلامية. ففي هذه الاعتراضات التي يحكيها القرآن دلالة على أنه كان لدى الجاهليين نوع من أشكال الوعي التأملي في طبيعة الوجود، حتى لنجد بين هذه الاعتراضات ما يدل على وجود ناس يفكرون في الوجود بما يشبه مدرسة الطبيعيين من اليونان القدماء، وهؤلاء هم الذين سماهم المسلمون بالدهريين، لأن القرآن يحكي عنهم «وقالوا ما هي الا حياتنا الأولى، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر».

إن هذه الظاهرات الدينية بمختلف صورها وأشكالها كانت أبرز الأشكال الثقافية والفكرية تعبيراً عن حركة الحياة العربية الجاهلية في اتجاهاتها نحو مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والفكري. ولكن يلفت النظر، مع ذلك، تطور بدرجة ملحوظة في الظاهرات الفنية الأكثر شيوعاً يومئذ، وهي المتمثلة في لغة التعبير الفني، ولاسيما التعبير بالصور الشعرية. فالشعر العربي الجاهلي بقي مثالاً يحتذى حتى في العهود الإسلامية الأكثر تطوراً وتقدماً. وقد سمح لنا ذلك باستنتاج أن هذا النوع من التعبير الفني، بالإضافة إلى الغنى البارز في مادته اللغوية، متصل بتاريخ طويل سابق لم ينقطع بالانقطاع التاريخي الذي حدث في حياة الجزيرة العربية بين العهد الحضاري القديم والعهد الجاهلي الذي نتحدث عنه.

ب ـ عصر ظهور الإسلام

أما عصر ظهور الإسلام، فقد خصصنا له الفصل الثاني من القسم الأول في بحثنا. وقد أدى بنا النظر في العقائد التي جاء بها الاسلام وفي التشريعات التي أحدثها وفي القضايا المتعددة التي أثارها هذا الحادث الكبير في المجتمع العربي، إلى استنتاج الأمور التالية:

أولاً ـ إن الدين الجديد (الاسلام) ظهر حاملاً، لا بمضمونه الاجتماعي والايماني وحسب، بل كذلك بكثير من أشكاله الدينية والعقائد الايمانية، صفته التاريخية، أي كونه جاء تطويراً لما كان يتحرك في احشاء المجتمع الجاهلي من اتجاهه، اجتماعياً ودينياً وفكرياً، نحو تغيرات تاريخية. وقد كان الاسلام بالفعل معبراً عن أشكال الوعي الانساني التي كان يمكن أن يتطور إليها هذا الوعي في تلك المرحلة من التاريخ البشري، ولا نقول التاريخ العربي فقط. ولقد رأينا ـ مع ذلك ـ أن الصفة التاريخية هذه تظهر حتى في الشكل الفني الذي قدم الاسلام به إلى الناس وثيقته الكبرى: القرآن. إذ جاء النص القرآني صورة رائعة وأخاذة في فن التعبير الجمالي العربي الذي قلنا سابقاً عنه إنه كان على درجة عالية من التطور في الفترة الجاهلية المتصلة بعهد ظهور الإسلام. لقد اعتبر المسلمون القرآن وحياً

إلّهياً يعجز البشر أن يأتوا بمثله، ولكن حتى مع الاعتقاد بذلك لم ينكر المسلمون أنه جاء بأسلوب البلاغة العربية ذاتها ولكن على صورة أرقى وأصفى وأروع. وهذا صحيح دون شك، غير أنه يثبت ما نقوله من أن للنص القرآني صفته التاريخية أي الاستمرارية التطورية لاحدى الظاهرات الموجودة فعلاً في الحياة الجاهلية.

ثانياً ـ إن العقائد الايمانية التي بشر بها الإسلام تتضمن كثيراً من العقائد التي كانت تتضمنها اليهودية والمسيحية والحنيفية عن قضية خلق الكون والخالق والاله الواحد وحدوث العالم ووجود العالم الأخروي والقيامة، مع المعارضة الشديدة لعبادة الأصنام. وتحدث القرآن في مجال التبشير بعقائده الدينية عن كثير من القضايا التي كانت موضوعة للجدل الشائع في مجتمع الجاهلية. إن كل ذلك يثبت أيضاً صحة الاستنتاج الذي قلنا به في الفصل الثاني من أن الاسلام انطلق من مجتمعه وعصره، وأنه لم يجيء إلى الأرض منفصلاً عن علاقته التاريخية بهذه الأرض، أو ـ بالأقل ـ عن هذا الجزء الذي ظهر فيه من أجزاء الأرض.

ثالثاً ـ إن العقائد الايمانية هذه نفسها جاءت إلى ناس ذلك المجتمع حاملة في أعماقها الخفية شكلاً دينياً من أشكال التعبير عن الدرجة التي كان قد بلغها الوعي الاجتماعي عندهم. وقد شرحنا هذه الفكرة في الكلام على مبدأ التوحيد ومبدأ القيامة، إذ اعتبرنا المبدأ الأول هو الشكل الميتافيزيقي المعبر عن الاتجاه الذي كان يحدده الانقسام الطبقي الجديد في الجاهلية من تحطيم الإطارات القبلية الضيقة لنشوء إطار واحد اجتماعي أوسع نطاقاً يستطيع أن يجمع الناس في وحدات أكثر شمولاً وتوحيداً. واعتبرنا المبدأ الثاني (القيامة) هو الشكل الميتافيزيقي أيضاً للتعبير عن تطلع جماهير الفقراء إلى التعويض عن سوء حالهم المادية من جهة وإلى الاقتصاص من الفئات العليا التي تمتاز عنهم بالثراء أو تظلمهم بوسائل الاستثمار من جهة ثانية.

رابعاً ـ إن كثيراً من التشريعات الاجتماعية التي جاء بها الإسلام كانت تعبيراً مباشراً عن الواقع الاجتماعي الموضوعي من وجهة تخفيف الشقاء

المادي عن الفقراء بتحريم الربا والاحتكار، ويفرض بعض الضرائب على الأغنياء. بالإضافة إلى التشريعات المتعلقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية، ومنها العلاقات الانتاجية، تنظيماً لا يخرج عن الأساس الذي تقوم عليه الملكية الخاصة وما ينشأ عنها من التمايز الطبقي.

خامساً ـ إن الإسلام أقام «نظريته» في المعرفة ومعرفة الأصول والقواعد العامة للتشريع على اعتبار الوحي الإلّهي هو المصدر الوحيد لها، وحصر قدرة البشر في المعرفة الحسية وما تستطيع هذه أن تمد به البشر من معارف مباشرة، تجريبية خالصة. وبهذه الطريقة أقام الإسلام علاقة متبادلة بين المعرفة والإيمان. وهذه العلاقة جعلت المعرفة العقلية الداخلة في مقدرة الإنسان لا تتجاوز حدود الاستفادة من المعارف الحسية لدعم العقائد الايمانية.

لقد كان الطبيعي أن نستنتج من ذلك أن الإسلام قطع طريق الجدل الفكري في شؤون العقائد وكل ما يتعلق بعالم ما وراء الطبيعة، ولكن الوثائق والنصوص الاسلامية لم تترك لنا هذا الاستنتاج مجرداً من الدليل النقلي إذ قدمت لنا الشواهد على صحة استنتاجنا هذا بما جاء في القرآن وفي أحاديث النبي التي تمنع الجدل في هذه الأمور أو تكرهه. ولكن الفكر العربي حين وجد طريقه إلى التطور مسدودة من هذه الجهة لجأ إلى طريق أخرى، هي طريق «الاجتهاد بالرأي» في تطبيق القواعد والأصول العامة للتشريع الاسلامي إلى أن تتيسر له الظروف الملائمة لشق طريق تطوره من الجهة الأولى، أي الجدل العقلي حتى في المسائل الايمانية وميتافيزيقا الكون. وقد تيسرت له هذه الظروف، فعلاً، بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين واشتداد الصراع الحزبي السياسي والمذهبي، إذ ولدت البذور الحية للتفكير الفلسفي، ثم نمت هذه البذور نمواً طبيعياً في حضانة الحياة العربية ـ الاسلامية حتى أثمرت في القرن التاسع للميلاد ما أصبح «فلسفة عربية».

جـ ـ في عصر الخلفاء الراشدين

جعلنا الفصل الثالث من القسم الأول لبحثنا وقفاً على دراسة أهم الظاهرات التاريخية في هذا العصر، وهي الظاهرات التي نشأت في أحضانها أنواع من الصراع الديني ثم الحزبي، السياسي والمذهبي، وأهمية هذا الصراع في بحثنا تكمن في أن جانباً كبيراً منه تحول إلى صراع فكري و«ايديولوجي» منذ قيام العهد الأموي واندمجت معه، أو سارت في مساره، تيارات فكرية و«ايديولوجية» أخرى، كتيار المعتزلة، وكالتيار الذي ظهر في أفكار الحسن البصري، وتيار القدرية الخ..

ومن الظاهرات التاريخية في عصر الخلفاء الراشدين التي وقفنا عندها في الفصل الثالث أيضاً، ظاهرة الفتوحات العربية التي بدأت منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وهنا كذلك يهم بحثنا من مسألة الفتح العربي خارج الجزيرة كونها المسألة التي تدخل عاملاً كبير الأثر في وضع الفكر العربي على طريق تطوره العاصف في مجرى التفكير العلمي والفلسفي. ذلك لأن ظاهرة الفتح مهدت الظروف الموضوعية للتفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة، وهو التفاعل الذي أدى دوره الحيوي الضخم في تبلور الخصائص المميزة للثقافة العربية وللفكر العربي، وفي تمازج العناصر الداخلية والخارجية التي كانت الفلسفة العربية من نتاجها.

في إطار هذه الظاهرات التاريخية كلها دار بحثنا في هذا الفصل، وفي هذا الاطار ذاته نعرض أهم الاستنتاجات التي أمكننا استخلاصها خلال البحث:

أولاً ـ إن نشوب الصراع على الخلافة فور موت النبي، قد فجر نوعاً من الصراع الاجتماعي الذي كان قد اتخذ في حياة النبي شكلاً آخر جعل منه بدء ظهور الاسلام صراعاً بين نقيضين رئيسين: الدين الجديد واتباعه في جانب وأغنياء قريش وزعامتها وتقاليدها في الجانب الآخر، ثم جعل منه انتشار الاسلام وانصاره بعد الهجرة على معارضيه في مكة صراعاً بين

نقيضين رئيسين آخرين: الانصار والمهاجرون في جانب والقبائل المتشبثة بتقاليدها وأوضاعها الاجتماعية السابقة للاسلام في الجانب الآخر.

أما الآن، بعد موت النبي، فقد تحول التناقض الرئيسي إلى طرفين جديدين، أو إلى أطراف جدد، وهو ـ على كل حال ـ تناقض بين المسلمين أنفسهم هذه المرة، وكانت الخلافة بحد ذاتها، كمنصب ديني، تبدو أنها المحور الذي يدور عليه هذا التناقض، في حين أن الدوافع الاجتماعية والطموح إلى ما يعنيه هذا المنصب من امتلاك زمام السلطة، كانت تكمن وراء هذا التناقض. ومن الظواهر التي تلفت النظر في هذا المجال أن «حروب الردة» التي شغل بها المسلمون فور موت النبي كذلك، لم تستطع أن ترد التناقض الرئيس حول الخلافة إلى هذا المحور الجديد: «حروب الردة». بل حتى حروب الفتح التي بدأت مسيرتها الأولى نحو خارج الجزيرة العربية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، أي في الوقت الذي لم تكن قد انتهت فيه «حروب الردة» نفسها ـ نقول: حتى حروب الفتح هذه لم تستطع أيضاً أن تحول التناقض الرئيس عن محور الخلافة إلى المحور الجديد الآخر: (حروب الفتح).

ويلفت النظر هنا كذلك، بصورة مثيرة، أن ينجح المسلمون ذلك النجاح الباهر في حروب الردة وفي حروب الفتح معاً، رغم أن التناقض الرئيس ظل قائماً حول قضية الخلافة. ولكن الدوافع الاجتماعية المشتركة للقضاء على حركة الارتداد في الجزيرة، ولتوسيع الأرض العربية خارج الجزيرة، قد جعلت ذلك التناقض الرئيس على أمر الخلافة يتخذ شكلاً من الخلاف الديني في مفهوم هذا المنصب: أهو منصب إلّهي، أم منصب زمني يرجع شأنه إلى رأي المسلمين أنفسهم، مع النظر إلى البعد الاجتماعي الحقيقي الخفي لهذا الشكل من الخلاف، وهو كون الخلافة كمنصب إلّهي تعبيراً عن حلم البسطاء بالعدالة الاجتماعية، في حين كون الخلافة كمنصب زمني تعبيراً عن الأريستقراطية الغنية. غير أن هذا الشكل من الخلاف الديني لم يبق ظاهراً على سطح الأحداث الا في عهدي الخليفتين: الأول (أبي بكر)، والثاني (عمر).

ثانياً ـ إن الشكل الديني للصراع على الخلافة بدأ يتكشف عن قاعدته الاجتماعية والسياسية منذ خلافة عثمان، الخليفة الثالث. وقد ساعد على ذلك ما حدث في سلوك الحكام الذين يمثلون الخليفة في الأمصار الممتدة إليها سلطة الخلافة، من صرف أكبر اهتمامهم إلى الاثراء الشخصي بطرق اعتباطية، كامتلاك أراضي الآخرين، وكفرض الضرائب الثقيلة على السكان، حتى تجمع الاستياء من هذا السلوك وتكدس هنا وهناك ثم تحول إلى ثورة قام بها فريق من البسطاء وعلى شكل وفود قدمت إلى مكة والمدينة من مختلف الأمصار لتعرب عن احتجاجها إلى الخليفة عثمان، وتطلب إليه التنازل عن منصب الخلافة، فلما رفض ذلك حاصرته هذه الوفود في داره حتى لقي مصرعه.

وبالرغم من أن لتحريض بعض الأطراف السياسية المتصارعة في مكة والمدينة أثراً في دفع الثورة إلى هذه النهاية، فإن هذا البعض من السياسيين المتصارعين قد اتخذوا من مصرع عثمان ذريعة لتوجيه أهداف الثورة الاجتماعية المشروعة ضد الحكام الجائرين، توجيها آخر يذهب بالصراع السياسي إلى محوره الأول على أشد ما يكون حدة وعنفاً. وهذا بالذات ما أشعل حروباً «داخلية» بين زعماء المسلمين، «كحرب الجمل» في البصرة بين علي بن أبي طالب من جهة، وطلحة والزبير بقيادة عائشة زوج النبي من جهة ثانية، وحرب «صفين» بين جيشي علي ومعاوية، وكحروب الخوارج الذين خرجوا من صفوف علي في صفين، وتألف منهم حزب جديد يحارب كلاً من «علي» ومعاوية بعد أن حكموا بكفرهما معاً.

ثالثاً ـ إن حروب الفتح لم تكن تجري في معزل عن الأحداث «الداخلية» التي كانت على تلك الحالة التي وصفناها من الصراع السياسي بين الزعامات الإسلامية. بل كانت سياسة الفاتحين في البلدان المنضوية إلى حكمهم تتأثر كثيراً بحركة هذا الصراع، وقد انتشرت آثارها في تلك البلدان، وانقسم الناس فيها ـ أي المسلمون منهم ـ بين متحزب لهذا الفريق ومتحزب للفريق الآخر، فكان لعلي حزبه الكبير في العراق وايران، ولمعاوية حزبه الغالب في بلاد الشام، أما في مصر فقد كان التحزب أقل

بروزاً بين جماهير البسطاء، غير أنه ظهر في آراء القضاة ورواة الحديث النبوي من الصحابة وتابعيهم، أي أنه ظهر على أشده في الأوساط المثقفة وأهل الرأي.

رابعاً ـ إن سياسة الفاتحين في البلدان المفتوحة كان يغلب عليها الطابع العسكري في معظم العهد الراشدي. ولذلك اتخذوا لحياتهم في المدن، التي أنشئت أول الأمر لإقامة الجيوش الفاتحة، أسلوباً حجز بينهم وبين حياة السكان الأصليين. فكان لهذا الطابع العسكري الغالب أثره في تأخير حركة التفاعل الثقافي والاجتماعي التي أدت بعد ذلك إلى نتائجها العظيمة في تطور الفكر العربي والثقافة العربية كما سنرى في سياق هذا البحث.

المصادر والمراجع

□ **إشارتان:**

1 ـ هذا الثَّبت يختص بالمصادر والمراجع المذكورة ـ نصاً ـ في الكتاب.. ولا يشمل كل ما استفدنا منه أثناء التوثيق والكتابة.

2 ـ غالباً ما نذكر، في هذا البحث، أكثر من طبعة واحدة للكتاب الواحد.. ذلك بسبب من اضطرارنا، أثناء إعداد الكتاب، إلى التنقل داخل الوطن وخارجه. فاستتبع هذا أن نرجع إلى طبعات مختلفة للمصدر أو المرجع الواحد، غالباً..

(ألف)

□ **ابن أبي الحديد**، عز الدين أو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (655هـ/ 1258):

ـ شرح نهج البلاغة، ط. طهران 1276هـ، وط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) ـ القاهرة 1378هـ/ 1959، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وط. مصر 1960 ـ 1964.

□ **ابن أبي سلمى**، زهير (الشاعر الجاهلي):

ـ ديوانه.

□ **ابن الأثير**، علي بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري (ـ 630هـ/ 1232):

ـ الكامل في التاريخ، ط. ليدن 1851 ـ 1876، وط. المطبعة الأزهرية 1301هـ، وط. عبد الوهاب النجار 1348هـ.
ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط. 1286هـ (في 5 مجلدات)، وط. القاهرة 1964 تحقيق محمد صبيح.
ـ جامع الأصول من أحاديث الرسول، ط. القاهرة 1946 تحقيق محمد حامد الفقي.

□ **ابن تيمية**، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (661 ـ 728هـ/ ـ 1328):
ـ الرسائل الكبرى، ط. المطبعة الشرقية ـ مصر 1323هـ (جزآن).
ـ الرسالة الحموية.
ـ الرد على المنطقيين، ط. بومباي 1368هـ/ 1948.
ـ العقيدة الواسطية، ط. المطبعة السلفية بمصر 1352هـ.
ـ شرح العقيدة الأصفهانية، ط. القاهرة.
ـ معارج الوصول، ط. الخانجي ـ القاهرة 1323هـ.
ـ منهاج السنة، ط. بولاق 1321هـ/ 1903 ـ 1904، وط. القاهرة 1962.
ـ موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، ط. القاهرة 1321هـ.
ـ نقض المنطق، ط. حامد الفقي ـ القاهرة.

□ **ابن الجوزي**، عبد الرحمن بن علي (ـ 597هـ/ 1200):
ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.. ط. حيدر آباد 1359هـ.

□ ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد الظاهري (ـ 456هـ/ 1065).
ـ الفصل في الملل والنحل، ط. مصر 1321هـ/ 1903، وط. 1347 ـ 1348هـ/ 1928 ـ 1929.
ـ التقريب لحد المنطق: ط. مكتبة دار الحياة ـ بيروت 1959، حققه وقدم له د. إحسان عباس.

□ **ابن حنبل**، أبو عبدالله أحمد بن محمد (ـ 241هـ/ 855):
ـ الرد على الزنادقة والجهمية، ط. القاهرة.

□ ابن حوقل، أبو القاسم محمد النصيبي البغدادي (أواسط القرن الرابع الهجري):

ـ المسالك والممالك، ط. ليدن 1873.

ـ كتاب صورة الأرض، ط. بيروت 1963.

□ ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ـ 808هـ/ 1405 ـ 1406).

ـ المقدمة، ط. القاهرة 1322هـ، وط. المطبعة الأزهرية 1348هـ/ 1920، وط. القاهرة 1957 تحقيق علي عبد الواحد وافي (الدكتور)، وط. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1956.

□ ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم (ـ 681هـ/ 1283):

ـ وفيات الأعيان، ط. مصر 1936، وط. مصر 1948 تحقيق أحمد فريد الرفاعي (الدكتور)، وط. مصر 1958 ـ 1959.

□ ابن رشد، أبو الوليد محمد (ـ 595هـ/ 1198):

ـ تهافت التهافت: ط. دار المعارف بمصر 1964، تحقيق سليمان دنيا.

□ ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (168 ـ 230هـ):

ـ الطبقات الكبرى، ط. دار صادر ـ دار بيروت 1957.

□ ابن سلام، محمد الجمحي (ـ 231هـ):

ـ طبقات فحول الشعراء، ط. دار المعارف، بمصر، تحقيق محمود محمد شاكر (دون تاريخ).

□ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسين (370 ـ 428هـ/ 980 ـ 1037):

ـ الإشارات والتنبيهات، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) القاهرة 1947 صححه وعلّق عليه وقدم له سليمان دنيا.

ـ الشفاء، ط. ايران 1303هـ. وبمناسبة الذكرى الألفية خلال الستينات اضطلعت هيئات ومؤسسات في مصر بطبعه أجزاء ودفعات وقام بتحقيقه والتقديم له جماعة من العلماء المتخصصين.

ـ منطق المشرقيين، ط. المكتبة السلفية ـ القاهرة 1328هـ/ 1910.

□ **ابن الصلاح، الشهرزوري** (ـ 643هـ):

ـ فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، ط. القاهرة 1348هـ.

□ **ابن طفيل**، أبو بكر محمد بن عبدالملك (502 ـ 581هـ/ 1110 ـ 1185):

ـ حي بن يقظان، ط. دار الفارابي ـ بيروت 1954 تقديم عبد الهادي حكيم.

□ **ابن عبد البر**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي (ـ 463هـ/ 1070):

ـ جامع بيان العلم وفضله، ط. الطباعة المنيرية ـ القاهرة (دون تاريخ). له مختصر، ط 1320هـ (اختصار أحمد بن عمر المحمصاني).

□ **ابن عبد ربه**، شهاب الدين أحمد بن محمد المرواني الأندلسي (ـ 328هـ/ 950):

ـ العقد الفريد، ط. مطبعة الاستقامة ـ القاهرة 1940 ـ 1946 تحقيق محمد سعيد العريان، وط. مصر 1948 ـ 1953 تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين والأبياري.

□ **ابن عساكر**، أبو القاسم علي بن الحسن بن عبدالله الشافعي (ـ 571هـ/ 1175):

ـ تهذيب التاريخ، ط. دمشق 1329 ـ 1349هـ/ 1911 ـ 1930. هذبه ورتبه عبد القادر بن أحمد بن بدران (ـ 1346هـ/ 1927 ـ 28).

□ **ابن العماد**، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي (ـ 1089هـ/ 1678):

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط. مصر 1350 ـ 1351هـ/ 1931 ـ 1933.

□ **ابن فارس**، أبو الحسين أحمد (ـ 395هـ/ 1004):

ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ط. المكتبة السلفية ـ القاهرة 1328هـ.

□ **ابن قتيبة**، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (213 ـ 276هـ/ 828 ـ 889):
ـ الشعر والشعراء، ط. (جـ 1) القاهرة 1364هـ تحقيق أحمد محمد شاكر.
ـ المعارف، ط. القاهرة 1960 تحقيق ثروت عكاشة.
ـ عيون الأخبار، ط. برلين 1900 تحقيق بروكلمان، وط. دار الكتب، مصر 1343هـ/ 1925، وط. القاهرة 1963.
□ **ابن القيم الجوزية**، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الحنلي (ـ 751هـ/ 1350):
ـ مفتاح دار السعادة، ط. القاهرة1939.
□ **ابن كثير**، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ـ 774هـ/ 1373):
ـ البداية والنهاية، ط. مطبعة السعادة بمصر 1358هـ.
□ **ابن الكلبي**، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي (ـ 206هـ):
ـ كتاب الأصنام، ط. دار الكتب المصرية، القاهرة 1343هـ/ 1924.
□ **ابن المرتضى**، أحمد بن يحيى (ـ 840هـ):
ـ المنية والأمل، ط. حيدر آباد 1902.
□ **ابن المعتز**، أبو العباس عبدالله بن المعتز بن المتوكل العباسي (ـ 296هـ):
ـ طبقات الشعراء، ط. دار المعارف بمصر (دون تاريخ) تحقيق عبد الستار أحمد فرج.
□ **ابن نباتة**، جمال الدين محمد بن أحمد المصري (ـ 768هـ/ 1369):
ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط. المطبعة الأميرية، القاهرة 1278هـ، وط. مصر 1377هـ/ 1957.
□ **ابن النديم**، أبو الفرج محمد بن إسحق (ـ 385هـ/ 995):
ـ الفهرست، ط. ليبزغ 1871 ـ 1872، وط. مصر 1348هـ/ 1929 ـ 30.

□ ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف الأنصاري 708 ـ 761هـ):
ـ مغني اللبيب (في النحو)، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1356هـ، وعلى هامشه حاشية الشيخ محمد الأمير.

□ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري المصري (ـ 213 أو 218هـ/ 828 أو 833):
ـ السيرة النبوية، ط. كوتنغن 1859 ـ 1860 تحقيق وستنفيد، وط. الحلبي ـ القاهرة 1348هـ/ 1930، وط. المكتبة التجارية 1356هـ/ 1937. وانظر ط. القاهرة 1936 ـ 1955 تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي.

□ أبو ريان، محمد علي (الدكتور: أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها في جامعتي الاسكندرية وجامعة بيروت العربية):
ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الأول)، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.

□ أبو ريدة، محمد عبد الهادي:
ـ النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. القاهرة 1946.

□ أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود الشافعي (662 ـ 732هـ/ 1273 ـ 1331):
ـ المختصر من أخبار البشر، ط. الحسينية بمصر 1325هـ وط. صيدا (لبنان) 1959، وط. اسطنبول 1286هـ/ 1869 ـ 1870.

□ أرسطو، المعلم الأول (384 ـ 322 ق.م.):
ـ كتاب اللام، الكتاب الثاني عشر من «ميتافيزيك» أرسطو، في الجواهر وأقسامها وفي «المحرك الذي لا يتحرك» (بالروسية).

□ الأزرقي، محمد بن عبدالله بن أحمد (ـ بعد 244هـ/ 858 ـ 859):
ـ أخبار مكة، ط. ليبزغ 1858 تحقيق وستنفيلد، ونشرة رشدي الصالح ملحس (في جزئين)، مكة 1352هـ.

□ الأسد، ناصر الدين.
ـ مصادر الشعر الجاهلي، ط. القاهرة.

□ **الأسفراييني**: أبو المظفر طاهر بن محمد (ـ 471هـ/ 1080):
ـ التبصير في الدين، ط. القاهرة 1940 قدم له محمود محمد الخضيري، وط. القاهرة 1955.
□ **الأشعري**، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ـ 330هـ/ 934):
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط. اسطنبول 1929 تحقيق هلموت ريتر، وط. مكتبة النهضة المصرية 1969 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
ـ الابانة عن أصول الديانة، وط. حيدر آباد.
□ **الأصفهاني**، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني (ـ 356هـ/ 967):
ـ الأغاني، ط. ساسي، بولاق (في 30 جزءاً) 1285هـ، وط. بيروت (في 21 جزءاً) 1956.
□ **الأصمعي**، أبو سعيد عبدالملك بن قريب بن عبدالملك (122 ـ 216هـ):
ـ الأصمعيات، ط. دار المعارف بمصر 1964 تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون.
□ **الأفغاني**، جمال الدين (1829 ـ 1897):
ـ أعماله الكاملة، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1967، جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة.
□ **الأفغاني**، سعيد:
ـ أسواق العرب، ط. دمشق 1937.
□ **أفلاطون**، فيلسوف أثينا (427 ـ 347 ق.م.):
ـ الجمهورية، طبعتها العربية: طبعة المقتطف ـ القاهرة 1929 نقلها حنا خباز عن الترجمات الإنكليزية.
ـ حوار السهرة (2.4A).
□ **الألوسي**، محمود شكري (ـ 1342هـ/ 1924):
ـ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط. القاهرة (في 3 أجزاء)

1923، وط. مصر (ط 3) تحقيق محمد بهجت الأثري (دون تاريخ).
□ أمين، أحمد = أحمد أمين:
ـ ضحى الإسلام (في 3 جزاء)، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر.
ـ القاهرة 1949 (ط 4).
ـ فجر الإسلام، ط. مكتبة النهضة المصرية (ط 8) 1961.
ـ الصعلكة والفتوة في الإسلام (سلسلة اقرأ) 1952.
ـ قصة الفلسفة اليونانية (بالاشتراك مع زكي نجيب محمود)، ط. القاهرة 1935 (ط 2).
□ أمين، عثمان = عثمان أمين (الدكتور):
ـ أصالة الفلسفة الإسلامية ورسالتها (بحث منشور في أعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر: المجلد 10).
□ انغلز، فريدريك:
ـ أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، الطبعة العربية، دار اليقظة العربية دمشق 1958 ترجمة فؤاد أيوب.
ـ أنتي دوهرنغ، الطبعة العربية ـ دار دمشق 1965 ترجمة فؤاد أيوب.
ـ دياليكتيك الطبيعة، الطبعة العربية، ط. دار الفن الحديث العلمي، دمشق 1970 ترجمة محمد أسامة القوتلي.
ـ لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ط. دار التقدم ـ موسكو.
ـ الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية: الطبعة العربية، موسكو.
□ أورسيل، بول ماسون:
ـ الفلسفة في الشرق، الطبعة العربية، ط. دار المعارف بمصر 1947، ترجمة محمد يوسف موسى.
□ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ـ 756هـ/ 1355هـ):
ـ المواقف في علم الكلام، ط. ليبزغ 1848، وط. القاهرة، مطبعة دار العلوم 1357هـ، وط. استانبول 1286هـ.
□ ايفانوف، أ. س (كازاخستان السوفياتية):

ـ تعليم الفارابي عن القابليات المعرفية لدى الإنسان (أطروحة للدكتوراه بالفلسفة 1973 ـ بالروسية).

(ب)

□ الباقلاني، (= ابن الباقلاني)، أبو بكر محمد بن الطيب (ـ 403هـ/ 1012):
ـ التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: ط. المكتبة الشرقية، بيروت 1957، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي.
□ باركر، أرنست (= Ernest Barker):
ـ الحروب الصليبية، الطبعة العربية: دار النهضة العربية ـ بيروت 1967، ترجمة السيد الباز العريني (الدكتور).
□ بامات، ن (= N. Bammate):
ـ فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما: جامعة هاواي = هونولولو 1962 (بالانكليزية).
□ بتالوف، أدوار:
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة: موسكو 1969 ـ 1972.
□ البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ـ 256هـ/ 870):
ـ صحيح البخاري، ط. المطبعة الخيرية، مصر 1320هـ، وط. إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1348هـ، وط. مصر 1327هـ/ 1909.
□ بدوي، عبد الرحمن (الدكتور):
ـ أرسطو عند العرب، ط. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة 1947.
ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط. دار الآداب ـ بيروت 1965.
ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ط. مكتبة النضهة المصرية ـ القاهرة 1947.
ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (مجموعة بحوث استشراقية

مترجمة)، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1965.
ـ أرسطو: ط. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1964.
□ بريهية، إميل = (Emil Breyier):
ـ في تاريخ الفلسفة (الجزء الأول)، صدر 1926.
□ كارل بروكلمان
ـ تاريخ الأدب العربي: ط. القاهرة 1961 (ترجمة د. عبد الحليم النجار).
□ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ـ 429هـ/ 1038):
ـ الفرق بين الفرق، ط. القاهرة 1948 تحقيق زاهد الكوثري، وط. مطبعة المعارف ـ القاهرة 1910، وط. محمد محيي الدين.
□ البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ـ 279هـ/ 892).
ـ أنساب الأشراف، ط. القدس 1936، وط. القاهرة 1959 تحقيق محمد حميد الله.
ـ فتوح البلدان، ط. شركة طبع الكتب العربية ـ مصر 1319هـ/ 1901، وط. مصر 1350هـ/ 1932، وط. القاهرة 1956 ـ 1957 تحقيق صلاح الدين المنجد (الدكتور).
□ بلدي، نجيب:
ـ معنى التشدد في الفكر المصري المعاصر (بحث منشور في وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ـ المجلد العاشر).
□ بليابيف، يفغيني:
ـ العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى، الطبعة العربية، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت 1973، ترجمة د. أنيس فريحة، وراجعه وقدم له د. محمود زايد.
□ بوخوفسكي:
ـ التراث الفلسفي لابن سينا (بحث في مجلة «قضايا فلسفية» ـ موسكو العدد 5/ 1955).

□ **البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ـ 440هـ/ 1049):**
ـ الآثار الباقية عن الأمم الخالية، ط. ليبزغ 1923، وط. سخاو ليبزغ 1876.
ـ تحقيق ما للهند من مقولة، ط. سخاو لندن 1887.
□ **البيضاوي، عبدالله بن عمر (ـ 685هـ/ حوالى 1287):**
ـ طوالع الأنوار (في المباحث الكلامية).
□ **بيكر، كارل هيرتش:**
ـ تراث الأوائل في الشرق والغرب (محاضرة منشورة في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ـ جمع وترجمة بدوي، القاهرة 1965.
□ **بيناس، م. س:**
ـ بحث عن تراث ابن سينا في مجلة «الدراسات الإسلامية» 1938، دفتر IV.
□ **بينيس، س. (= S. Pines):**
ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، الطبعة العربية ـ القاهرة 1946 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.
ـ نص مجهول لأرسطو باللغة العربية (مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى: العدد الـ 23 سنة 1956).
□ **البيهقي، ظهير الدين أبو الحسن (ـ 565هـ):**
ـ تاريخ حكماء الإسلام. طبع في لاهور (1351هـ) باسم «تتمة صوان الحكمة».
□ **بيهم، محمد جميل:**
ـ فلسفة تاريخ محمد، ط. بيروت 1961.

(ت)

□ **تشاتو بدهيايا، (تيار فلسفي في الهند القديمة).**
□ **التفتازاني، سعد الدين (ـ 791هـ/ حوالى 1389):**
ـ المقاصد (في المباحث الكلامية)..

□ **التهانوي**، محمد علي بن محمد حامد الفاروق (ـ بعد 1158هـ/ 1745):
ـ كشاف اصطلاحات الفنون، ط. ليز 1862.
□ **التوحيدي**، أبو حيان (310 أو 320 ـ 400 أو 414هـ):
ـ المقابسات: ط. السندوبي ـ القاهرة 1929، وط. مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1970 (حققه وقدم له محمد توفيق حسين).
□ **توما**، إميل:
ـ العرب والتطور التاريخي في الشرق الأوسط، ط. حيفا 1962 ترجمة جبرا نقولا.
□ **تيزيني**، طيب (الدكتور):
ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط. دار دمشق 1971.

(جـ)

□ **الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر (150 ـ 255هـ/ 767 ـ 868):
ـ البيان والتبيين، ط. مطبعة الفتوح الأدبية ـ القاهرة 1332هـ (3 أجزاء) بإشراف محب الدين الخطيب.
□ **جاد المولى**، محمد أحمد (وزميلاه: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم).
ـ قصص العرب (4 أجزاء)، ط. دار إحياء الكتب العربية (البابي الحلبي) 1367هـ/ 1948.
□ **جب**، هاملتون:
ـ دراسات في حضارة الإسلام، ط. دار العلم للملايين (ط 2) 1974، ترجمة د. إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، د. محمود زايد.
□ **الجرجاني**، السيد علي بن محمد (ـ 816هـ):
ـ شرح المواقف العضدية، ط. القسطنطينية 1286هـ.

□ جماعة من المؤرخين السوفيات.
ـ :
ـ تاريخ العلم، ط. موسكو 1957 (بالروسية).
□ جمهرة من المستشرقين:
ـ تراث الإسلام، الطبعة العربية، ترجمة توفيق الطويل، ط. لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ القاهرة 1936.
□ جوزي، بندلي صليبا:
ـ من الحركات الفكرية في الإسلام، ط. دار الروائع ـ بيروت 1955.
□ الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك (419 ـ 478هـ):
ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط. مصر 1950، تحقيق وتقديم: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد.
□ جيلسون:
ـ المصادر اليونانية ـ العربية للمدرسة الأوغسطينية المتسينة (الموالية لفكر ابن سينا): بحث منشور في مجلة «محفوظات التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى، ط. 1929 ـ 1930.

(حـ)

□ الحبابي، محمد عبد العزيز (المغرب):
ـ الشخصانية الإسلامية، ط. دار المعارف بمصر 1969.
□ حتي، فيليب:
ـ تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، الطبعة العربية، ط. بيروت 1958، ترجمة حداد ورافق.
ـ تاريخ العرب، الطبعة العربية، ط. القاهرة 1953، ترجمة محمد مبروك نافع.
□ حزين، صلاح:
ـ ابن رشد أكثر الشخصيات إثارة للجدل: (مجلة «السفير العربي».
ـ باريس، العدد 21، تموز 1973).

□ **حسن إبراهيم حسن (وعلي إبراهيم حسن):**
ـ النظم الإسلامية: ط. القاهرة 1970.
□ **حسين طه** (= طه حسين):
ـ في الأدب الجاهلي، ط. دار المعارف بمصر 1962 (ط 2)،
ـ من بعيد، ط. القاهرة.
□ **حسين**، محمد الخضر:
ـ نقض كتاب «في الشعر الجاهلي»، ط. القاهرة.
□ **الحلي**، الحسن بن المطهر (648 ـ 726هـ/ 1250 ـ 1326):
ـ شرح قواعد الاعتقاد للطوسي، طبع سنة 1311هـ مع مجموعة كتب ورسائل للشارح.

(خـ)

□ **خلاف**، محمد عبد المنعم:
ـ المادية الإسلامية وأبعادها، ط. دار المعارف بمصر.
□ **خلف الله**، محمد (عميد كلية الآداب بجامعة الاسكندرية):
ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية)، ط. مكتبة النهضة المصرية 1955.
□ **الخوارزمي**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف (ـ 387هـ/ 997):
ـ مفاتيح العلوم، ط. ليدن 1895 بعناية المستشرق فان فلوتن.
□ **الخياط**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:
ـ الانتصار، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1925، نيبرغ.

(د)

□ **دائرة المعارف الإسلامية:**
ـ المجلد 12 ـ العدد 2، مادة «السهروردي».

□ دائرة المعارف البريطانية:
- مادة «عرب». .
□ دافيد حسن:
- افريقية: مدخل إلى القارة، ط. نيويورك 1963 بالإنكليزية.
□ دروزه، عزت.
- عصر النبي، ط. بيروت.
□ الدوري، عبد العزيز (الدكتور):
- مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط. دار الطليعة - بيروت 1969.
□ دي بور، ت. جـ (= T.J. De Boer \ - بجامعة أمستردام):
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1954 ترجمه عن الإنكليزية محمد عبد الهادي أبو ريدة.
□ دي فو، كارا البارون (= Carra de Vaux):
- الغزالي: الطبعة العربية، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) - القاهرة 1959، ترجمه عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن.
- ابن سينا، الطبعة العربية، ط. دار بيروت 1970، ترجمه عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن.
□ ديموقريطس، الفيلسوف اليوناني الأقدم (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م.):
- مقتطعات من أفكاره. الطبعة الروسية - موسكو 1935.
□ الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (- 282هـ/ 895):
- الأخبار الطوال، ط. مصر 1230هـ/ 1912، وط. القاهرة 1960 تحقيق عبد المنعم عامر.
□ دينيه، ألفونس أتييه (الفنان المستشرق الفرنسي):
- محمد رسول الله، الطبعة العربية، ط. دار المعارف بمصر 1966 ترجمة عبد الحليم محمود، وعبد الحليم محمد.
□ دي وولف، موريس (= Maurice de Wulf):

ـ تاريخ فلسفة القرون الوسطى، ط. جامعة لوفان 1924 (بالفرنسية).
□ ديوي، جون:
ـ رسائل من الصين واليابان، ط. 1921 (بالإنكليزية).

(ذ)

□ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان التركماني المصري (ـ 748هـ/ 1247):
ـ سير أعلام النبلاء، ط. مصر 1956 ـ 1962، تحقيق: صلاح الدين المنجد، والأبياري، وأسعد طلس.
ـ ميزان الاعتدال، ط. مصر 1325هـ.

(ر)

□ الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر القرشي (ـ 606هـ/ 1209):
ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ط. النهضة المصرية، القاهرة 1938.
ـ المحصل. . ط. مصر 1323هـ.
□ راسل، برتراند:
ـ مشاكل الصين، ط. 1922.
□ الرفاعي، أحمد فريد (الدكتور):
ـ عصر المأمون، ط. القاهرة 1924 (ط أ)، وط. القاهرة 1927 (ط 2).
□ رودنسون، مكسيم:
ـ الرأسمالية والإسلام، الطبعة العربية، ط. دار الطليعة ـ بيروت 1968، ترجمة نزيه الحكيم.
□ روزنتال، فرانز:

ـ المفهوم الإسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر، الطبعة الإنكليزية: ليدن 1960.

□ **ريفيو دي كابير:**

ـ عددها الخاص بالذكرى الألفية لابن سينا (حزيران 1951).

□ **رينان، أرنست (ـ 1892):**

ـ ابن رشد والرشدية: الطبعة العربية، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي)، القاهرة 1957 ترجمة عادل زعيتر.

ـ التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية، ط. باريس (بالفرنسية).

(ز)

□ **الزبيدي، محمد مرتضى (1145 ـ 1205هـ/ـ 1790):**

ـ تيسير الوصول في أحاديث الرسول..

□ **الزبيري، أبو عبدالله المصعب:**

ـ نسب قريش: ط. القاهرة 1953، تحقيق ليفي بروفنسال.

□ **الزرقا، الشيخ مصطفى:**

ـ الشرع بوجه عام، والشريعة الإسلامية وحقوق المرأة فيها ـ بحث منشور في كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة»، جمع وتقديم محمد خلف الله، ط. القاهرة 1955.

□ **الزكي):**

ـ عبد العزيز محمد:

ـ الفكر الهندي: من الهندوكية إلى الإسلام (مجلة «عالم الفكر» ـ الكويت، عدد: يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).

□ **الزمخشري، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر (467 ـ 528هـ/ 1074 ـ 1143):**

ـ الكشاف عن حقيقة التنزيل (تفسير): ط. القاهرة 1890، وط. المطبعة البهية ـ القاهرة 1343هـ/ 1925، وط. مصطفى محمد 1345هـ/ 1935.

□ **زيدان جرجي:**
ـ تاريخ آداب اللغة العربية: ط. مطبعة الهلال، القاهرة 1911.
ـ مشاهير الشرق: ط. دار الهلال، القاهرة.

(س)

□ **سالم، السيد عبدالعزيز:**
ـ تاريخ العرب في العصر الجاهلي: ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.
□ **السبكي، عبدالوهاب (ـ 771هـ/ 1369):**
ـ طبقات الشافعية: ط. القاهرة (دون تاريخ).
□ **ستكوفسكي، تيودور:**
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة: موسكو 1973.
□ **السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهيل الحنفي:**
ـ المبسوط (في الفقه الحنفي).
□ **ستيللانا (= David Santilland 1845 ـ 1931):**
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة بـ «الجامعة المصرية».
□ **سنغور، ليوبولد:**
ـ الزنخية، الطبعة الروسية، موسكو.
ـ منتخب الشعر الأفريقي (تقديم جان بول سارتر): ط. باريس 1948 (بالفرنسية).
□ **السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن الناصر الشافعي (ـ 911هـ/ 1505):**
ـ تاريخ الخلفاء: ط. مصر 1305هـ وط. دمشق 1351هـ/ 1932 ـ 1933.
ـ صون المنطق.. ط. مصر 1946 تحقيق علي سامي النشار.
ـ المزهر في اللغة: ط. مصر (دون تاريخ).

(ش)

□ **الشافعي**، محمد بن إدريس (150 ـ 204هـ/ 767 ـ 819):

ـ كتاب «الأم» (في الفقه الإسلامي): ط. المطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1322هـ (ط 1).

□ **الشبيبي**، الشيخ محمد رضا:

ـ ديوانه (شعر): ط. القاهرة 1940.

□ **الشريف**، أحمد إبراهيم:

ـ مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول: ط. القاهرة 1967.

□ **شريف**، محمد (باكستان):

ـ تاريخ الفكر الإسلامي.

□ **الشريف المرتضى**، علي بن الحسن الموسوي (ـ 436هـ/ 1044):

ـ الأمالي: ط. القاهرة 1907 و1954.

ـ الشافي في الإمامة.

□ **شلش**، علي:

ـ العنصرية وأثرها في الأدب الأفريقي (بحث منشور في مجلة «الفكر المعاصر» ـ القاهرة العدد 74، أبريل 1971.

□ **الشنيطي**، محمد فتحي:

ـ أسس المنطق والمنهج العلمي، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.

□ **شمولدرز**، أوغسطين (= Schmolders):

ـ بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب، ط. باريس 1842.

□ **الشهرستاني**، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الأشعري (ـ 548هـ/ 1153):

ـ الملل والنحل، ط. مصر 1948 ـ 1949، وط. البابي الحلبي ـ القاهرة 1961.

ـ نهاية الأقدام، ط. مكتبة المثنى ـ بغداد، تحرير وتصحيح ألفرد غيوم.

□ **شيخو**، الأب لويس:

ـ شعراء النصرانية، ط. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1924 ـ 1927.
□ الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الملقب بـ «الملا صدرا» وبـ «صدر المتألهين» (ـ 1050هـ):
ـ شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ط. طهران 1316هـ.
ـ كتاب الأسفار الأربعة، ط ـ 1/ 1378هـ وط ـ2/ 1382هـ.
ـ شرح كتاب الشفاء لابن سينا، ط. طهران 1302هـ.

(ص)

□ صاعد، أبو القاسم ابن أحمد بن صاعد القاضي القرطبي (ـ 462هـ/ 1070):
ـ طبقات الأمم، ط. مصر 1332هـ، وط. الأب لويس شيخو ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912.
□ صالح، أحمد عباس:
ـ الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام، ط. القاهرة 1966.
□ الصالح، الشيخ صبحي (الدكتور):
ـ دراسات في فقه اللغة العربية، ط. المكتبة الأهلية ـ بيروت 1962.
ـ النظم الإسلامية، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت1965.
□ صبحي، أحمد محمود:
ـ التصوف: إيجابياته وسلبياته (بحث في مجلة «عالم الفكر» ـ عدد يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).
□ الصفدي، أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك (696 ـ 764هـ):
ـ الوافي في الوفيات..
□ صليبا، جميل (الدكتور):
ـ من أفلاطون إلى ابن سينا، ط. دار الأندلس ـ بيروت 1951.
ـ بحث في الفلسفة الإلَهية عند ابن سينا (بالفرنسية).
□ الصنعاني، محمد بن إبراهيم الوزير (ـ 840هـ/ 1436):
ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ط. الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية، القاهرة 1349هـ.

(ض)

□ **الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الكوفي اللغوي (ـ 178هـ/ 794):**

ـ المفضليات، ط. دار المعارف بمصر 1964 تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون.

(ط)

□ **طاش كبرى زادة (ـ 968هـ/ 1560):**

ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط. حيدر آباد 1328هـ.

□ **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ـ 310هـ/ 922):**

ـ تاريخ الأمم والملوك، ط. المطبعة الحسينية المصرية 323هـ/ 1907، وط. ليدن 1879 ـ 1901 تحقيق دي غويه، وط. القاهرة 1358، وط. دار القاموس الحديث ـ بيروت (دون تاريخ).

□ **طلس، محمد أسعد (الدكتور):**

ـ تاريخ الأمة العربية (4 أجزاء)، ط. مكتبة الأندلس ـ بيروت 1957.

□ **الطليعة:** مجلة شهرية ـ القاهرة، نوفمبر 1968 «ملف الطليعة» الفلسفي.

□ **الطوسي، أبو نصر عبدالله بن علي السراج الملقب بـ «طاووس الفقراء» (ـ 378هـ/ 988):**

ـ كتاب اللمع في التصوف، ط. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد 1380هـ1960، حققه وقدم له عبدالحليم محمود وطه عبد الباقي سرور.

□ **الطوسي، نصير الدين محمد بن الحسن (597 ـ 673هـ/ 1201 ـ 1274):**

ـ كتاب التجريد في الاعتقاد، ط. صيدا ـ مطبعة العرفان 1353هـ.

□ الطويل، توفيق:
ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط. القاهرة 1958.

(ع)

□ العالم الإسلامي The Muslim world
(مجلة: المجلد 53 رقم ـ 1، يناير 1963).
□ عالم الفكر: (مجلة فصلية: الكويت، عدد: يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).
□ العالم، محمود أمين:
ـ معارك فكرية، ط. دار الهلال ـ كتاب الهلال، العدد 177، ديسمبر 1965.
□ عامل، مهدي = مهدي عامل (الدكتور):
ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية، ط. دار الفارابي ـ بيروت 1974.
□ العبادي، عبد الحميد:
ـ المشكلة العنصرية في الإسلام، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت1969.
□ عباس، إحسان (الدكتور):
ـ الحسن البصري: شخصيته، سيرته، تعاليمه وآراؤه.
□ عبدالجبار، أبو الحسن ابن أحمد الهمداني القاضي (ـ 415هـ/ 1024):
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط. القاهرة.
□ عبدالرازق، الشيخ مصطفى:
ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط. القاهرة 1944.
□ عبده، محمد = الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905):
ـ أعماله الكاملة، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1972، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة.

□ **العزيز**، حسين قاسم (الدكتور):
ـ البابلية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية، ط. دار الفارابي ـ بيروت ومكتبة النهضة ـ بغداد 1973.
□ **العظم**، صادق جلال (الدكتور):
ـ نقد الفكر الديني، ط. دار الطليعة ـ بيروت 1970 (ط ـ 2).
□ **العقاد**، عباس محمود:
ـ أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ط. القاهرة.
ـ محمد عبده، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة.
□ **العقيقي**، نجيب:
ـ المستشرقون، ط. بيروت 1937.
□ **علي**، جواد = جواد علي (الدكتور):
ـ تاريخ العرب قبل الإسلام، ط. ـ بغداد 1950 ـ 1959.
ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط. بيروت 1968.
□ **العلوي**، هادي:
ـ نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط. مطبعة الإرشاد، بغداد 1971.
□ **عليان**، محمد عبد الفتاح:
ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ط. القاهرة 1970.
□ **عمارة**، محمد:
ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.
ـ ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام (مجلة «الطليعة» ـ القاهرة، نوفمبر 1968).
□ **العيني**، بدر الدين محمود بن أحمد:
ـ عمدة القارىء (شرح صحيح البخاري)، ط. إدارة الطباعة المنيرية، مصر 1348هـ.

(غ)

□ غارديه، لويس:
ـ النزعة الإنسانية اليونانية ـ العربية (ابن سينا): (دفاتر التاريخ العالمي، المجلد 2، جـ 4، باريس 1955 (بالفرنسية).
ـ الفكرة الدينية عند ابن سينا (ريفيودي كايير، العدد الخاص بالذكرى الألفية لابن سينا ـ حزيران 1951).
ـ «المدينة الإسلامية» (بحث منشور في دراسات إسلامية ـ المجلد 1/ 1954).
□ غرابة، حمودة:
ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة، ط. دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة 1948.
□ الغرابي، علي مصطفى:
ـ العلاّف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، ط. القاهرة 1949.
□ غروينباوم، غ ـ أ (= G. E. Grunebaum):
ـ العالم الإسلامي في القرون الوسطى...
□ غريم، هـ (= H. Grimme).
ـ حياة محمد وتعاليمه..
□ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ابن أحمد، حجة الإسلام (ـ 505هـ/ 1111):
ـ تهافت الفلاسفة، ط. دار المعارف بمصر 1955 تحقيق سليمان دنيا.
ـ معيار العلم، ط. القاهرة 1341هـ.
ـ المستصفى من علم الأصول، ط. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ـ 1356هـ.
ـ معارج القدس، ط. القاهرة 1927.
ـ المنقذ من الضلال، ط. المطبعة الميمنية بمصر 1309هـ، وط. دمشق 1956، و1960 حققها وقدم لها: جميل صليبا وكامل عياد.

ـ فضائح الباطنية، ط. القاهرة 1383هـ/ 1964.

□ **الغمراوي، محمد أحمد:**

ـ النقد التحليلي لكتاب «في الشعر الجاهلي»، ط. القاهرة.

□ **غوتييه، ليون (= L. Gauthier).**

ـ نظرية ابن رشد عن العلاقة بين الدين والفلسفة، ط. باريس 1909 (بالفرنسية).

□ **غواشون، أ.م:**

ـ فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى، ط. دار العلم للملايين 1950 (الطبعة العربية).

ـ مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا (مجلة ريفيودي كايير ـ حزيران 1951).

□ **غولدتسيهر (= Goldziher) (ـ 1921):**

ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، الطبعة العربية، ط. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1959، ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى ،وعلي حسن عبدالقادر، وعبدالعزيز عبد الحق.

(ف)

□ **الفارابي، أبو نصر محمد (259 ـ 339هـ/ 870 ـ 950):**

ـ إحصاء العلوم: حققه وقدم له د. عثمان أمين (ط 3). مكتبة الأنجلو مصرية ـ القاهرة 1968.

□ **الفاسي، أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد:**

ـ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام (جزءان)، ط. القاهرة 1956.

□ **فالتزر، ريتشارد (جامعة أوكسفورد):**

ـ الفلسفة الإسلامية، الطبعة العربية، ط. دار العلم للملايين 1958 ترجمة د. محمد توفيق حسين.

□ **فايشيشيكاسوطرا (مدرسة فلسفية هندية).**

□ **فخري، ماجد (الدكتور):**

ـ أرسطاطاليس المعلم الأول، ط. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1958.
□ **الفراء**، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين (ـ 458هـ/ 951):
ـ الأحكام السلطانية، ط. القاهرة 1938.
□ **الفكر المعاصر**: (مجلة شهرية ـ القاهرة، العدد 74، ابريل 1971).
□ **فهمي عبدالرحمن**، النقود العربية: ماضيها وحاضرها، ط. القاهرة 1965.
□ **الفيروزابادي**، أبو طاهر محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي (ـ 816هـ/ 1413):
ـ القاموس المحيط، ط. بولاق 1301هـ، وط. القاهرة 1938.

(ق)

□ **قاسم**، محمود (الدكتور):
ـ الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ط. مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
□ **القاسمي**، جمال الدين:
ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط. القاهرة 1331هـ.
□ **القاضي**، منير (بغداد):
ـ بعض نواحي عامة في الإسلام (في كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ـ انظر خلف الله، محمد).
□ **القرشي**، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب:
ـ جمهرة أشعار العرب، ط. بولاق 1338هـ، وط. مصر 1926.
□ **القزويني**، زكريا بن محمد بن محمود (ـ 682هـ/ 1283):
ـ عجائب المخلوقات (في الفلك والجغرافية الطبيعية)، ط. غوتنغن 1849، وط. مصر 1309هـ ـ على هامش الدميري.
□ **قضايا الفلسفة**: (مجلة شهرية للفلسفة ـ موسكو، العدد 12 سنة 1964).
□ **القفطي**، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني (ـ 646هـ/ 1248).

ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط. مصر 1326هـ/ 1908.
□ القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد المصري (ـ 821هـ/ 1418):
ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا(14 جزءاً)، ط. القاهرة 1913 ـ 1914.
□ القمي، أبو خلف سعد بن عبداللطيف الأشعري (ـ 300هـ/ 1912):
ـ كتاب المقالات والفرق، ط. طهران 1963 نشرة د. محمد جواد مشكور.

(ك)

□ الكاتب: (مجلة شهرية ـ القاهرة 1964 ـ 1965).
□ كاهن، كلود:
ـ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (المجلد الأول: منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية)، الطبعة العربية، ط. دار الحقيقة، بيروت 1972 ترجمة بدر الدين القاسم (الدكتور).
□ كايتالي، ليوتي: Annali islam.
□ كراتشكوفسكي، أغناطيوس:
ـ دراسات في تاريخ الأدب العربي، الطبعة العربية، ط. دار النشر «علم» ـ موسكو 1965.
ـ الشنفري أنشودة الصحراء، ط. موسكو ـ لينينغراد 1956 (بالروسية).
□ كرم، يوسف (= يوسف كرم):
ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ط. دار المعارف، القاهرة 1957.
ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ط. القاهرة 1958.
□ كريشنان، رادا ـ الفيلسوف الهندي:
ـ تاريخ الفلسفة الهندية.

□ **كمال، عبد الحميد:**
ـ الصوفية، والتعليم الأوروبي الحديث (المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني، العدد 4 نيسان 1959).
□ **كوربان، هنري:**
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية «منذ الينابيع حتى زمان ابن رشد 1198»، الطبعة العربية، ط. دار عويدات ـ بيروت 1966، ترجمة نصير مروة ـ حسن قبيسي.
□ **كورنيو، جورج:**
ـ بحث عن تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ..
□ **كونيو، جورج:**
ـ المادية الإغريقية ـ الرومانية..
□ **لامانس، ب. هـ:**
ـ الأحابيش والنظام العسكري في مكة: (مجلة «المشرق» بيروت، السنة 34، 1936).
ـ مكة عشية الهجرة: مجلة «متفرقات» بجامعة القديس يوسف ـ بيروت، المجلد 9، ص 3 ـ 1924.
ـ مدينة الطائف العربية قبل الهجرة، ط. بيروت 1922 (بالفرنسية).
ـ بلاد العرب الغربية قبل الهجرة، ط. بيروت 1928 (بالفرنسية).
□ **لاندو، روم:**
ـ الإسلام والعرب، الطبعة العربية، ط. دار العلم للملايين 1962، ترجمة منير البعلبكي.
□ **لاندوير، س:**
ـ فلسفة ابن سينا، ط. ليبزغ 1875 (بالألمانية).
□ **لانغيه:**
ـ تاريخ المادية ونقاد أهميتها في العصر الراهن، ط. 1866 و1969.
□ **لويز، ر. س:**
ـ الشرق والغرب في القرون الوسطى الباكرة: (محاضر المؤتمر العالمي العاشر لعلوم التاريخ في فلورنسة 1955 حول «تاريخ القرون الوسطى»، المجلد 3 ـ بالإنكليزية).

□ **ليتمان:**
ـ النبط. (بالفرنسية).
□ **لي، غيرمان (المانية الدمقراطية):**
ـ موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى، ط. موسكو، بالروسية نقلاً عن الألمانية.
□ **لينين، فلاديمير ايليتش:**
ـ دفاتر فلسفية: الطبعة العربية، دار الحقيقة ـ بيروت 1971.

(م)

□ **مارتينو، ماريو مورينو:**
ـ محاضرات في تاريخ اللغات، ط. قسم الدراسات التاريخية بالجامعة اللبنانية 1957.
□ **ماسينيون:**
ـ نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف (ترجمها عن العربية وقدم لها، ط. باريس 1929).
□ **ماركس، كارل:**
ـ إسهام في نقد الاقتصاد السياسي. الطبعة العربية، ط. دمشق 1970، ترجمة أنطون حمصي «منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي».
□ **ماركس، انغلز:**
ـ الإيديولوجية الألمانية: الطبعة العربية، ط. دار دمشق 1966، ترجمة جورج طرابيشي.
ـ دراسات فلسفية، ط. المنشورات الاجتماعية، باريس 1961.
ـ الرسائل المتبادلة: الطبعة الروسية، ط. موسكو.
□ **ماكدونالد:**
ـ تطور اللاهوتية الإسلامية، ط. نيويورك 1903.
□ **المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الثمالي (210 ـ 285هـ/ 825 ـ 898):**

ـ كتاب الكامل، ط. ليبزغ 1864، وط. الآستانة 1286هـ، وط. مصر 1308هـ.
□ **متز**، آدم (= Adam Metz ـ 1917):
ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1957، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة (ط 3).
□ **المجاهد**: (مجلة ـ الجزائر، 4 ـ 9 ديسمبر 1969).
□ **المجلة الآسيوية** Revue Asiatique (تصدرهاالجمعية الآسيوية في باريس: 1904.
□ **مجلة الدراسات الشرقية** R.O.S (المجلد العاشر 1925).
□ **المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة** الباكستاني (العدد 4، نيسان 1959).
□ **المجلسي**، محمد باقر بن محمد تقي (1037 ـ 1110هـ/ 1627 ـ 1698):
ـ حياة القلوب.
□ **محفوظات**، التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى (1929 ـ 1930) بالفرنسية.
□ **محمد يوسف موسى** (الدكتور).
ـ ابن تيمية، ط. القاهرة 1962.
□ **المحمصاني**، صبحي (الدكتور):
ـ المسلمون: تأخر نهضتهم، ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية (انظر خلف الله، محمد).
□ **محمود**، زكي نجيب:
ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط. دار الشروق ـ بيروت..
□ **محيي الدين**، عبد الرزاق (الدكتور):
ـ أبو حيان التوحيدي، ط. مكتبة الخانجي ـ القاهرة 1949.
□ **المخزومي**، مهدي (الدكتور):
ـ في النحو العربي، ط. المكتبة العصرية ـ صيدا (لبنان) 1964.
□ **مدكور**، إبراهيم (الدكتور):

ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط. دار المعارف بمصر 1968 (ط 2).
□ مرغليوث:
ـ العلاقة بين العرب والإسرائيليين في ظهور الإسلام (بالإنكليزية).
□ مروة، حسين:
ـ الموقف من التراث في الدين والفلسفة: مجلة الآداب ـ بيروت العدد 5، السنة 18، أيار 1970.
□ مروّة، يوسف:
ـ العلوم الطبيعية في القرآن، ط. بيروت 1968.
□ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ـ 346هـ/ 955):
ـ مروج الذهب، ط. مصر 1346، وط. القاهرة 1958 تحقيق محيي الدين عبد الحميد ـ 4 أجزاء.
ـ التنبيه والاشراف، ط. ليدن 1894، وط. مكتبة خياط بيروت 1965 تحقيق غويه.
□ مسلم، أبو الحسين بن إسماعيل (ـ 261هـ/ 875):
ـ صحيح مسلم، ط. مصر 1334هـ/ 1916، وط. دار الطباعة العامرة 1329هـ ـ 1332هـ، وط. 1349هـ/ 1930 ـ 1931.
□ المشرق: مجلة ـ بيروت المجلد الـ 34، سنة 1936.
□ مغربي، عبد الغني:
ـ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (مجلة «المجاهد» ـ الجزائر، 4 ـ 9 ديسمبر 1969).
□ مغنية، الشيخ محمد جواد:
ـ الفقه على المذاهب الخمسة، ط. دار العلم للملايين 1963 ـ 1964.
ـ معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت 1960.
□ المفيد = الشيخ المفيد المعروف بابن المعلم (336 ـ 413هـ/ 947 ـ 1022):
ـ شرح عقائد الصدوق، ط. تبريز 1364هـ.
ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ط. تبريز (ايران) 1364هـ.

□ **المقدسي**، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن البشاري (ـ بعد 375هـ/ 985).
ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط. ليدن 1877، وط. ليدن أيضاً 1906.
□ **المقدسي**، المطهر بن طاهر (ـ بعد 350هـ/ 961).
ـ البدء والتاريخ، ط. فرنسا 1899 ـ 1919.
□ **المقريزي**، تقي الدين أحمد بن علي عبد القادر (ـ 845هـ/ 1442):
ـ الخطط والآثار، ط. بولاق 1270هـ/ ، وط. القاهرة 1906 ـ 1908، وط. مكتبة المثنى ـ بغداد، بالأوفسيت، دون تاريخ.
□ **الملطي**، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الشافعي (ـ 377هـ/ 987).
ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ط. استانبول 1936، وط. مصر 1949 تحقيق محمد زاهد الكوثري.
□ **موسى**، محمد يوسف:
ـ بين الدين والفلسفة.. ط. دار المعارف، القاهرة 1959.
□ **موسل**، الويس:
ـ شمال الحجاز، الطبعة العربية، ط. الاسكندرية 1952 ترجمة د. عبدالمحسن الحسيني.

(ن)

□ **نامي**، خليل يحيى:
ـ أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام ـ مجلة كلية الآداب ـ «الجامعة المصرية» مجـ 3، جـ 3 مايون 1935.
□ **نجاتي**، محمد عثمان:
ـ الادراك الحسي عند ابن سينا، ط. دار المعارف بمصر 1946.
□ **النشار**، علي سامي (الدكتور):
ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط. دار المعارف ـ القاهرة 1965 (ط 2).

ـ نشأة الفكري الفلسفي في الإسلام، ط. دار المعارف بمصر 1971 (ط 5).

□ نصر، سيد حسين (جامعة طهران):

ـ ثلاثة حكماء مسلمين، الطبعة العربية، ط. دار النهار للنشر ـ بيروت 1971، نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي وراجعه ماجد فخري.

□ نعمة، الشيخ عبدالله:

ـ فلاسفة الشيعة، ط. دار مكتبة الحياة ـ بيروت (دون تاريخ).

□ نللينو، كارلو ألفرنسو (1871 ـ 1938):

ـ حكمة ابن سينا: الشرقية أو الاشراقية (مجلة «الدراسات الشرقية R.O.S جـ 10، سنة 1925 ـ ترجمه عن الإيطالية عبدالرحمن بدوي (دكتور) ـ راجع كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

ـ محاضرات عن تاريخ الفلك عند العرب.

□ النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (ـ 310هـ/ 922)[1]:

ـ فرق الشيعة، ط. ريتر، أسطنبول 1931، وط. النجف (العراق). 1355هـ/ 1936.

(هـ)

□ الهمداني، ابن الفقيه أبو بكر أحمد بن إبراهيم (ـ 272هـ/ 885 ـ 886):

ـ البلدان، ط. ليدن 1302هـ/ 1885.

□ الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد الصنعاني (ـ 334هـ/ 946).

ـ الإكليل، ط. برنستون 1940 تحقيق نبيه فارس (الجزء العاشر منه تحقيق: محب الدين الخطيب ـ القاهرة 1368هـ).

□ هوار، كليمان:

ـ تأثير شعر أمية بن أبي الصلت في القرآن (المجلة الآسيوية سنة 1904

(1) هذا ما يستنتجه السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، جـ 21، ص 372.

ـ انظر طه حسين: في الأدب الجاهلي، ط. 2، دار المعارف بمصر 1962).

□ هيغل، الفيلسوف الألماني (1770 ـ 1831):
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة (1823 ـ 1830)، ط. موسكو، لينينغراد 1935 ـ بالروسية.

□ هيكل، محمد حسين (الدكتور):
ـ حياة محمد، ط. القاهرة 1952 (ط 5).

(و)

□ الواقدي، أبو عبدالله محمد بن عمر (ـ 207هـ/ 822):
ـ كتاب المغازي، ط. كلكتا (الهند) 1756، وط. القاهرة 1948، وط. أوكسفورد 1966 تحقيق مارسدن جونس.

□ وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر (ـ 12 ـ 18 أبريل 1958).

□ ولفنسون، المؤرخ اليهودي:
ـ تاريخ اليهود في بلاد العرب، ط. القاهرة 1927.

(ي)

□ اليازجي، كمال (الدكتور):
ـ معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت 1961 (ط 3).

□ ياقوت، أبو عبدالله بن عبدالله الرومي الحموي (ـ 626هـ/ 1229):
ـ معجم البلدان، ط. ليبزغ 1866 بإشراف وستنفيلد، وط. مصر 1306هـ/ 1888 ـ 1889، وط. بيروت 1955.

□ اليعقوبي، أحمد بن أبي واضح الأخباري (ـ 284هـ/ 897):
ـ كتاب البلدان، ط. ليدن 1892 نشرة غويه مع «الأعلاق النفيسة» لابن رستة.
ـ تاريخ اليعقوبي: الطبعة الأوروبية في جزئين 1893 تحقيق هونسما، وط. النجف 1358هـ.

الفهارس العامة

- فهرس الأعلام.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس الكتب والدراسات والدوريات.
- فهرس الموضوعات

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأماكن

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الكتب والدراسات والدوريات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(د)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(ن)

(و)

فهرس الموضوعات

ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول
في الجاهلية

الفصل الثاني
عهد ظهور الإسلام
(610 ـ 632م)

الفصل الثالث
عهد الخلفاء الراشدين
(632 ـ 661م)

- وُلِد حسين مروة عام 1910 (حسب الهوية، ويرجح هو أنه وُلِد عام 1908) في قرية «حداثا» قضاء «بنت جبيل» في جنوب لبنان ـ أخذ دراسته الأولى في بنت جبيل والنبطية.

- عام 1924 سافر إلى العراق ليتلقى العلوم الدينية واللغة العربية وآدابها، في جامعة النجف الأشرف، وأنهى دراسته عام 1938

- عام 1948، شارك عملياً وأعلامياً وأدبياً، في أحداث الوثبة الشعبية الوطنية العراقية التي أسقطت معاهدة «بورتسموت» البريطانية الاستعمارية مع حكومة العهد الملكي آنذاك، وعندما حدثت الردة الرجعية وأعيد (رجل الانجليز في العراق) نوري السعيد إلى الحكم، في أيار 1949، أصدر قراراً بإبعاد حسين مروة من العراق، فعاد إلى وطنه لبنان في حزيران 1949

- في لبنان، بدأ يكتب زاويته اليومية المشهورة «مع القافلة» في جريدة «الحياة» وأسهم في تاسيس مجلة «الثقافة الوطنية» اليسارية وفي تحريرها منذ العام 1952 إلى احتجابها، كمجلة أدبية فكرية، عام 1959 ـ وشارك في تحرير مجلة «الطريق» منذ الخمسينات، وأخذ يشرف على تحريرها، منذ أواخر الستينات وحتى يوم استشهاده. شارك أيضاً في تحرير صحف «النداء» و«الأخبار».

- مؤلفاته على التوالي: «مع القافلة» (مقالات) 1952 ـ «قضايا أدبية» (دراسات في النقد الأدبي) 1956 ـ «الثورة العراقية» (دراسة في التاريخ الحديث) 1985 ـ «دراسات نقدية في ضوء المنهج النقدي» (نقد أدبي) ـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (عمل تأسيسي في مجال الدراسة الماركسية للتراث الفلسفي العربي ـ جزءان) 1978 ـ «دراسات في الاسلام» (بالاشتراك مع: محمود أمين العالم، محمد دكروب، سمير سعد) 1978 ـ «في التراث والشريعة» (دراسات) 1983 ـ «عناوين جديدة لوجوه قديمة» (دراسات في التراث وفكر النهضة) 1984 ـ «تراثنا.. كيف نعرفه؟» (دراسات في التراث العربي) 1986 ـ «دراسات في الفكر والأدب» (نقد أدبي ـ صدر بعد اغتياله) 1993 ـ وله عدد كبير من الدراسات والبحاث والمقالات في مجالات معرفية عديدة يُصار إلى جمعها وتنسيقها لإصدارها في كتب مستقلة.

- استشهد حسين مروة اغتيالاً في منزله يوم 17 شباط 1987، وله من العمر 79 عاماً.

ISBN 978995371-283-3

9 789953 712833